701

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

TOME XV -16

1961-62

BRUXELLES
ÉDITION DE LA REVUE INTERNATIONALE
DE PHILOSOPHIE
1961

Publiée avec le concours du Gouvernement belge et de la Fondation Universitaire de Belgique

RÉDACTION-ADMINISTRATION :

M[me] *Max Servais,*

65, avenue Louis Lepoutre, Bruxelles, Belgique



ABONNEMENTS

(UN AN : 4 NUMEROS)

Pays européens	350 francs belges
Autres pays	400 francs belges

Les abonnements partent du 1[er] janvier



COMPTE DE CHÈQUES POSTAUX :

Revue internationale de Philosophie, Bruxelles, n° 249.81.

COMPTE EN BANQUE :

Banque de la Société Générale de Belgique
3, Montagne du Parc, Bruxelles, n° 721.914

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XV (1961)

(Numéros 55, 56-57, 58)

ARTICLES

VARIÉTÉS

NOTES ET DISCUSSIONS

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Introduction: The Meanings of Society and the Relations among Traditions of Thought

by Richard McKeon

In 1954 work was started on a project to prepare a Dictionary of Fundamental Terms of Philosophy and Political Thought. The beginnings were modest, but the ultimate scope of the Dictionary was large and its purposes were multiple. Since the fundamental terms of political thought and discourse seem to have assumed different meanings and to have had diversified histories in the various traditions of thought, the scope of the Dictionary should include the meanings evolved in the different philosophic, political, and cultural traditions as well as the interrelations and interactions among those meanings and traditions. Since terms are used and meanings can be detected in formulations of political action and policy as well as in political deliberation and theory, the purposes of the Dictionary should be practical as well as theoretic and these purposes should be accomplished by relating practical applications and theoretic definitions and by examining the mutual influences of thought and action—the influence of conviction and attitude, of beliefs, habits, and ideas on behavior and association, and the influence of material and social circumstances and fashions of opinion and expression on the directions and data of theoretic inquiry. The cooperative research, started in 1954, was made possible by the International Council for Philosophic and Humanistic Studies, which sponsored the project and provided a subvention for it from funds assigned by Unesco to international humanistic studies.

Preliminary planning for the *Dictionary* had a longer history. At the Third Inter-American Congress of Philosophy,

held in Mexico City in January, 1950, Professor Raymond Klibansky of McGill University, Montreal, Canada, presented a memorandum and proposal which has been the basis of all subsequent discussion. [1] The recurrence of characteristic misunderstandings in recent international diplomatic conferences, he pointed out, are due in part to differences of meanings attached to important words in different languages. Misunderstandings of this kind can be avoided in one of two ways: either by creating and adopting a unified language in which all differences of meaning have been eliminated, or by recognizing that differences are inevitable and providing devices by which to take them into account. Professor Klibansky recalled the history of the attempts to establish an *ars generalis* or a *lingua universalis* made by philosophers like Raymundus Lullus in the fourteenth century, François Viète, Athanasius Kircher, Dalgarno, John Wilkins, and Leibniz in the sixteenth and seventeenth century, and Couturat and Peano in the nineteenth and twentieth centuries. These elaborations of the ideal structures of a universal language have ignored the fact that each of the actual languages developed by the peoples of the world mirrors the unique history of a particular civilization with its specific modes of thought and experience, and Professor Klibansky urged that the second way of avoiding misunderstandings be used to compile an International Dictionary of basic terms of philosophy and political thought in the significances they have assumed in different languages and cultures. The project was approved by the Congress, and a Central Committee—consisting of Professors A. J. Ayer (Great Britain), Hans Barth (Switzerland), G. Calogero (Italy), R. Klibansky (Canada), A. Koyré (France), E. García Maynez (Mexico), R. McKeon (United States), H. J. Pos (Netherlands), and J. Wahl (France)—was chosen to explore methods which might be employed to further the project. Professors Klibansky, McKeon, and Pos were asked to serve as an Executive Committee to supervise these activities, and Professor McKeon was designated Chairman.

The Central Committee met in Paris in 1951 and in Brus-

[1] The central portion of Professor Klibansky's memorandum of 1950 is published in the *Revue Internationale de Philosophie*, No. 41 (1957, Fascicule 3), pp. 254-255.

sels in 1953, during the Eleventh International Congress of Philosophy. In the interim the Committee had been in correspondence with philosophers and scholars in Europe, the Americas, the Middle East, and Asia, and they had tried, unsuccessfully, to secure the interest and cooperation of Soviet philosophers. Members of the Committee had also made inquiries concerning possible sources of financial support and had sought subventions and grants. On the basis of these consultations and experiences, it was decided, in Brussels, that work on the Dictionary should be divided into two stages. The organization of the Dictionary, the writing of the articles, the translation and publication of the Dictionary in the widely used languages of the world would require more money than was available then or in prospect and more scholarly and philosophic collaborators than had yet been associated with the project. Moreover a new method must be devised and new materials must be assembled for such a Dictionary.

This was not to be a dictionary to be consulted simply to determine the meaning or meanings of terms used in political philosophy and political negotiation, but rather a dictionary to be consulted to determine the issues which arise from the different meanings and to distinguish substantive issues from apparent, or verbal, or ideological conflicts which begin as apprehensions or misunderstandings and often develop into substantive issues. It was to be a Handbook for Statesmen designed to show the connections among significances required for understanding and cooperation rather than a Handbook for Statesmen designed to provide fixed meanings congenial to one cultural view and institutional framework and suited to confute other views as obvious deviations from what is true and right. Each article in such a dictionary should reflect the divergent assumptions, values, and aspirations which determine the ranges of meanings in different cultures and traditions. No one scholar could at present write such an account of the meanings and history of a term, for however broad his learning and however wide his tolerance, he would enumerate, synthesize, contrast, and confute the meanings in vogue in different times and places, sometimes from the inside, sometimes from the outside, sometimes from the opposed side. The Committee decided that the first stage in the preparation

of the Dictionary should contribute to developing a new method and to assembling new material by preparing a number of parallel studies of fundamental terms of philosophy and political thought in the principal linguistic and cultural traditions of the world. The methods and findings of these preliminary studies should then be used, at the second stage, in the preparation of comprehensive articles for the Dictionary in which meanings are related to issues and to principles.

Four basic terms were chosen for study in 1954: "freedom," "right," "democracy," and "dialectic." Eight more have been added as the study progressed: "state," "class," "justice," "force," "society," "institution," "common good," and "security." It had been agreed that the final list of fundamental terms treated in the Dictionary should be short, probably 125 or 150 terms, and that it should include methodological and philosophical terms (like "dialectic," "history," "order," and "unity") as well as properly political terms (like "freedom," "peace," "democracy," "law," and "property"). The twelve terms on which studies have been prepared were chosen to serve as samples of the varieties of problems faced in treating different kinds of terms and to guide the selection of the remaining terms for the complete list. The Committee did not have the facilities to extend its inquiries to all the major linguistic and cultural traditions of the world in the first stage of the project: the beginning was made, therefore, in the linguistic and cultural traditions of Western Europe and the Americas. Five articles were planned, and in many cases have been completed, for *each* of the twelve terms, setting forth its meanings in French, German, Italian, Spanish, and English. This limitation to five traditions has one advantage: since they had common or related origins in Greek and Roman antiquity and in the Latin Middle Ages these traditions deal with common or commensurable issues. Contributors to the Dictionary were asked to give some attention to three major subjects in their articles: (1) the common ancient and medieval past of the concept as it influenced later developments in the tradition under consideration, (2) the characteristic development of the concept in that tradition, including the evolving interpretation of the common past, and (3) the meanings and contexts of meanings of the term today

and the problems raised by the differences of interpretation as well as the consequences derived from those differences in courses of action and policies.

Each of the articles has been written in the language of the tradition which it treats. They have been published in philosophical reviews and learned journals in different countries. In one case the five articles on a single term have been published together. The *Revue Internationale de Philosophie* devoted its issue No. 41 in 1957 to the five articles on *Justice*. The publication of four articles on *Society* together in this issue provides the reader one more opportunity to test the hypothesis that the juxtaposition of accounts of the development of meanings attached to the same term serves to bring out fundamental theoretical and practical issues.

The Central Committee of the Dictionary met in Venice in September, 1958, during the Twelfth International Congress of Philosophy, and decided that the first stage of the preparation of the Dictionary had provided useful experience in the elaboration of a method of inquiry and in the preparation of a kind of data needed for the next stage. The Committee was convinced that the time had come to proceed to the Dictionary itself, and individual members made suggestions concerning ways in which it might be hoped that this could be done. The study of *Society* is therefore the final step in the investigation of fundamental terms in five Western traditions. The Committee takes this opportunity to express its thanks to the many scholars who have cooperated in this work and to the organizations which have sponsored and assisted it, in particular, the International Federation of Philosophical Societies, the International Council of Philosophy and Humanistic Studies, and Unesco.

The term "society" is an excellent illustration of the problems presented in the interpretation of fundamental terms of political thought. It has a rich variety of meanings in each of the traditions; its meanings grow and proliferate; it emerges as a term of central importance only in the last few centuries when the enriched meanings attached to it reflect the changed circumstances of the Western World; its developing meanings and connotations continue the basic distinctions present in earlier conceptions of human association and community;

the variety of meanings in the different traditions have likenesses from tradition to tradition and follow common patterns, and yet the dominant tone of a tradition or a time is discernible and distinctive. As the reader goes through the well-documented and highly suggestive accounts of the meanings of "society" in the Spanish, French, Italian, and English traditions of thought which have been written for the Dictionary by Manuel García-Pelayo, Bernard de Jouvenel, Gennaro Sasso, and Edward Shils, these dimensions of distinction and connection emerge and develop. The juxtaposition of the four essays accomplishes admirably the purposes of comparison, contrast, and elaboration, and the essays deserve to be read more than once for the light they throw on each other. An introduction to them is only one commentary on the rich pattern that emerges: there is no unique pattern among these traditions and the traditions themselves are dynamic and complex, not stereotyped national or cultural patterns or characters.

Two sets of problems may be distinguished in considering the meanings of "society," the *persistent* problems which have been examined in forming associations, communities, and societies, and in thinking about them, from the beginnings recorded in early statements about society (these problems antedate the appearance of any term that has the meanings associated with "society" in modern usage) and the *emergent* problems which have become explicit in modern thought with the development of science, technology, and industry and with the emergence of new political, social, economic, and cultural forms of cooperation and association (these problems are stated in terms of meanings attached to "society" under the influence of factual and theoretic developments). The persistent problems focus attention on the variables which enter into any consideration of the problems of human association; the emergent problems focus attention on circumstances and practices, on opportunities and aspirations, on discriminations and cooperations, which enlarge and restrict what is done and what is desired, what is possible and what is desirable, in human associations. Philosophic assumptions, which often pass unexamined, are important in both the persistent and the emergent problems, and consideration of these philosophic bases bring out a dynamism and pluralism in society and its mean-

ings which is hidden or destroyed in doctrinaire or partisan statements of the issues of society.

It is difficult to state the persistent problems of human associations because there is a natural tendency to view such problems in the terms provided by the emergent analysis which is in vogue when the statement is undertaken. We tend to think of "society" in terms which came into vogue in nineteenth century efforts to relate "individual" and "society," and we are puzzled alike by the difficulty of finding a treatment of these problems in earlier speculation and by the difficulty of determining what has happened to these distinctions in twentieth century applications and theories. The same dimensions of human association are treated by the ancient Greek moral and political philosophers and by contemporary practical men and behavorial scientists. They are treated in ways which seem totally different until we notice echoes and borrowings of older formulations in the innovations constructed to accommodate new facts and new knowledge. It is worth while, therefore, to pause to distinguish the problems which persist from the new forms in which they emerge.

When we look for society in ancient Greek philosophy, history, oratory, and poetry, the first and almost inevitable approximation is the impression that the Greeks were concerned with individual behavior and with governmental sanctions, with ethics and politics. Society is merged with one or the other of these extremes or is lost between the two. As a second approximation we locate the elements of society in *ethos* and in *polis*, in the attitudes of individuals and in the institutions presupposed by states, or we observe that terms like *koinonia* and *symmachia* present the relations of partnership, association, and alliance in ways which are independent of, or prior to, the relations imposed by political sanctions. The persistent problems begin to emerge into clarity when we recognize that these ancient reflections on the associations of men took into account, in the definition of societies, the parts which enter into association, the variety of forms of association, the values sought by associations, and the nature of man as it is operative in association. The specification of societies

is found in the extensive and diversified ancient treatment of classes and peoples, their characteristics, arts, and powers, of environing circumstances and material conditions as they influence institutions and constitutions, of the conflicts and hierarchies of values, and of the nature of man, his needs, desires, and aspirations.

One of the four terms—power, institution, good, or nature—becomes basic in any single ancient formulation of associations and societies, and since the remaining three are then defined by using that term as a principle of association, the ambiguities which have become familiar enter into the discussion of "power," "institution," "good," and "nature," of "art," "law," "knowledge," and "emotion." Types of association range through family, household, slavery, partnership, alliance, friendship, and loyalty to common ideals and purposes; and societies are judged by political, moral, economic, and cultural standards, among which the beginnings of "society" may be sought either as an inclusive genus of all associations or as a particular species. Three basic issues are prominent in the oppositions of these early theories: whether the values of society are natural or conventional, whether societies are subject to the criteria applied in individual morality or require distinctive criteria, and whether the various forms of society are fundamentally the same or are different in kind.

It is deceptively easy to state the emergent problems of human association because there is a natural tendency to view them as totally new or as simple modifications of the earlier stage of history. The novelty of the emergent problems is firmly grounded in changes in the circumstances and facts of social life and in changes in language and theory adapted to those novelties. The continuing patterns or dimensions within which the delineation of society is sought seem dubious or factitious in contrast to these unquestionable innovations. Hellenistic discussion of society goes beyond the framework employed by Protagoras, Democritus, Plato, and Aristotle, under the double impulsion of experience and theory. The growth of empire and the contacts of cultures could neither be ignored nor be fitted into the structure of the *polis*, and

Cynic, Stoic, Epicurean, and Academic theories related civil law to natural law or to compacts and contracts, and raised questions about the common nature of man, the cosmopolitan community of mankind, and the universal commonwealth of Gods and men. The Roman experience adapted earlier theories to practical enterprises and found applications for principles in laws and institutions. Moreover, "society" emerges more clearly because the Romans invented the words with which we still discuss social institutions and customs—not only *communitas*, *dominium*, and *res publica*, but *societas* itself. The Romans did not conceive society as we do when they used the word *societas*, but the ways in which they prepared for the later emergence of "society" are clear when the dimensions of the persistent problems are recognized in the Roman conception of society—it was appropriate to apply the term *societas* to societies for the accomplishment of utilities, to civil society, to the society of humanity formed by appreciation of the best accomplishments of art, and to the society of the human race.

The coming of Christianity adjusted ancient institutions and theories to a new revelation and distinguished the society of the faithful from civil society and the City of God from terrestrial cities. It is perhaps not wholly a distortion to take as a symbol of persistent problems in this emergence the fact that both Protagoras and Aristotle said that man is "by nature a political animal," but when the Aristotelian phrase was translated into Latin in the thirteenth century, "political animal" became "civil animal" and the phrase was expanded in commentaries into "social and political animal." But we do tend to distort the medieval conception of community and society by emphasizing the certainty of ends established in divine and natural law and the fixity of forms maintained in the inclusive embrace of feudal law to such an extent that the other dimensions of the persistent problems of societies are neglected—the dynamisms of the development of power and the disputations of law, philosophy, and theology, the pluralisms of the creation of institutions—ecclesiastical, civil, economic, educational—and of speculations concerning them, and the interplay of the developing search for knowledge of human nature and nature which lay the foundation of the medieval

conception of the sovereignty of the people and of natural rights and natural law.

The emergent problems of society take their distinctive turn at the beginning of the modern period. The modern conception of "society" may be traced to many influences in the changed circumstances and in the changed ideas which accompanied the material changes as causes and effects—economic, political, religious, and cultural changes which marked the transitions of an age of explorations and commerce, of the beginnings of nation states and science, of renaissance and reformation. The emergent problems gave a new prominence to the idea of "society" and gave it new uses and meanings. Whether these beginnings should be placed in the seventeenth, the eighteenth, or the nineteenth century depends on which changes are made basic in the account of the history of "society;" and that decision has no uniquely true or factual basis, for it marks the entrance of persistent problems in the treatment of the emergent problems of society.

The new uses to which "society" was put in the seventeenth century can be illustrated from the statements of almost any philosopher of the period, and in each the persistent problems can be seen to exercise a characteristic determination on the emergent uses. John Locke was not much influenced directly by Aristotle, yet the persistent problems of society appear in his treatment of society in almost the form in which Aristotle stated them. The opening chapter of Aristotle's *Politics* defines the state as a kind of community or partnership (*koinonia*) and distinguishes the political community from other communities by their objectives or ends. Aristotle refutes Plato's position that the qualifications of a statesman, a king, a householder (*oikonomos*), and a master are the same, and that the differences between them are found only in the number of their subjects. He then traces communities or, if *koinonia* can be so translated, societies, to four natural bases: the relations of husband and wife, father and children, master and slave, and, finally, owner and property in the art of getting wealth. The opening chapter of Locke's second *Treatise of Government* refutes Filmer's identification of the state with

the family and distinguishes political power from four other forms of power: the power of a magistrate over a subject is different from that of a father over his children, a master over his servant, a husband over his wife, and a lord over his slave. "Society" takes the place of *koinonia*. Chapter VII distinguishes "political or civil society" from the "first society" between man and wife, which gives rise to the society between parents and children, and is followed by the society between master and servant; these make up the family, but they "came short of political society" in their ends, ties, and bounds. The one remaining dimension of the persistent problems assumes a new place of central importance in this theory of society in Chapter V, *Of Property*, for man has by nature a property in his own person and in the product of his labor, and he forms compacts and agreements to regulate and protect the acquisition and possession of the wide range of his properties.

The persistence of problems in the development of societies and of theories about them does not lessen the importance or the reality of emergent problems. Locke's conception of civil society was adapted to circumstances and aspirations which Aristotle did not take into account and in these important respects the two conceptions were opposed, and the influence of Locke's ideas derived from their relevance to the emergent problems. The conception of "society" in the seventeenth century was part of the scientific revolution in which philosophers sought to apply the methods of the natural science to human nature, understanding, and society, and the consideration of the persistent problems of society serves therefore to clarify not only the difference between the doctrines of any one seventeenth century philosopher and his predecessors but also the differences among the seventeenth century treatments of the emergent problems. Samuel Pufendorf undertook in the *Elementa Jurisprudentiae Universalis* to lay the foundations of a science of law and equity in opposition to Aristotle's position that law cannot be a demonstrative science. This science was constructed of Definitions, Axioms, and Observations. Society is treated under the definition a "moral person." "Considered collectively persons constitute a *society* or an association when several persons are so united that both

their action and their will are regarded as the action and will of a single individual, and not of several." Societies or moral persons, like individual persons, are divided into public and private, and public societies are either sacred and ecclesiastical or political. Another familiar organization of societies appears in Observation V in which it is proved that the law of nature is not directly sufficient to preserve the social life of man, but it is necessary that in particular societies different kinds of authority also be established. The particular "societies" constituted by the authority of the husband over the wife, of parents over children, and of a master over a slave are distinguished from the society of civil authority. The persistent problems treated by Locke and Pufendorf are recognizably similar but their treatment of the emergent problems of society are radically different: Locke treats divine law, civil law, and moral law or the law of opinion or reputation in terms of their consequences in the tradition of "accountability" developed by British philosophers; Pufendorf treated law and equity in terms of the character of moral persons in the tradition of "imputation" developed by Continental philosophers.

The changes of circumstances and theories during the latter part of the eighteenth century and the nineteenth century raised problems which required modification of the methods of conceiving society and of the data relevant to its understanding and improvement. The continuing scientific revolution was supplemented by what have been called democratic, industrial, economic, and technological revolutions. The earlier framework was an analysis of power and authority, of ruler and ruled; the later framework was adjusted to a greater multiplication of sources of power and therefore a further differentiation of societies, political and non-governmental, and the distinction of individual and society moved into the place of ruler and ruled as the basic distinction underlying the interrelations of societies. The persistent problems took a new form in these emergent circumstances: political, economic, and scientific considerations continued to influence the operation and meaning of society, but cultural and social considerations emerged in a new independence and importance. This

was a period of innovation in political institutions, rights, and constitutions; the parts of societies—individuals, parties, factions, classes, races, peoples—acquired power and their determining influences on society were subjected to study; human and social sciences explored the relations of men and peoples; the values which men pursue and which bind them in societies were distinguished and related. The concepts of society and of individual took a variety of forms as one or another of these dimensions of consideration was given basic importance

The concept of society in the twentieth shows the influence of these developments in society and in theory. Thought about society is responsive to new emergent problems; it takes into account the persistent problems which emerge in these new forms. The history of emergent problems makes it plausible to think that the basic distinction of individual and society is no longer adequate to the statement of those problems. The marks of the individual, of society, and of the state are not as sharp or obvious as they were thought to be; the numbers of forms of associations have vastly increased, and the influences of societies on the individual and on the state have become apparent; the actions of individuals, societies, and states have aspects and consequences which are private and others which are public. The problems of society are consequently involved in paradoxes and ambiguities when they are conceived in terms of simple contrarities: organization has simplified the life of the individual and has raised the problems of conformism of the organization man; forms of private association—economic, cultural, religious, scientific—affect civil society, and political controls are set up to regulate or to determine lesser associations; societies, peoples, and states seek interdependence and freedom from external influence in their proper affairs, but whatever is done by one man, one social group, or one country affects the interests of others. The history of modified forms of persistent problems makes it plausible to seek the new conditions making for change in each of the dimensions of influence on society: technological, industrial, and economic changes have affected man's needs and his ability to satisfy them by increasing his power; political and institutional changes have increased the number of self-governing nations and have associated them more closely

in a world community; science has increased our knowledge of nature, of human nature, and of societies and cultures; the contacts of peoples have diversified conceptions of values and of their relations and universal basis.

We are familiar with the dangers in the paradoxes of society, but the opportunities they present have been insufficiently explored. The political dimensions influencing society have faced us simultaneously with pushes to exclusive nationalisms and cooperative internationalism, with cultural despotisms and cultural rights and freedoms; economic advancement has increased means of satisfying needs and has endangered traditional values; increase of power has given men a part in decisions which affect their destiny and has increased the dangers of agression, domination, and discrimination; the spread of accessibility to cultural values and to knowledge and its applications has increased men's deepest freedoms and their understanding of each other and has instituted new dangers of repression of freedom and of mutual destruction. The philosophic aspects of these problems of society in its new contexts are apparent in the spread into ordinary discussion of some of the traditional oppositions of philosophy —tradition and innovation, universalism and pluralism, nature and convention, real and apparent. We are mistaken when we use refurbished forms of these distinctions to resolve the problems of society or to determine the meaning of "society," but it may be hoped that a fuller examination of society may give them a new meaning which will be pertinent to the solution of practical problems of human association and common action and to the restatement and solution of problems of value and philosophy. They give new significance to some of the oldest questions asked about society—whether its foundations are natural or conventional; whether the criteria of moral judgment or criteria specific to forms of society are applicable to it; and whether the forms of society are basically the same or are different in kind. The essays which follow are contributions to the initiation of such inquiries into the practical and philosophic meaning of society.

The University of Chicago.

Sociedad

por Manuel García-Pelayo

I

La sociología moderna toma el concepto de sociedad en un sentido amplio y en un sentido restringido. En el primer acpecto entiende por sociedad el conjunto de las relaciones de convivencia objetivadas en unas formas normativas e institucionales o, al menos, dotadas de cierta normalidad. Con arreglo a este concepto amplio, la familia, el Estado, la Iglesia o una sociedad mercantil, lo mismo que los grupos de formación relativamente espontánea, son formas particulares de sociedad. Pero junto a este concepto amplio y universal operan unos conceptos restringidos de sociedad que tienden a ver en ella formas específicas de convivencia humana, destacadas, precisamente, por su oposición a otras formas de convivencia.

Dentro de tales conceptos, los más importantes son el que concibe a la sociedad como algo distinto y aún opuesto al Estado, y el que la concibe como una forma peculiar opuesta a comunidad. El modo concreto con que se defina a la sociedad partiendo de su oposición al Estado variá de unos autores a otros, pues a la natural y general discrepancia en cuanto a los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu se une, en este caso, la politización del concepto, y, con ello, su función ideológica, ya que el problema de la relación Estado y sociedad es uno de los temas subyacentes en la dialéctica política desde fines del siglo XVIII hasta el presente. Pero, con los riesgos inherentes a toda simplificación, podemos afirmar que la sociedad tiende a ser concebida como una ordenación espontánea de la convivencia frente a la organización artificial

y calculada impuesta por el Estado. Menos unánime y, desde luego, más discutible es concebir a la sociedad como un orden de relaciones de cooperación y de concurrencia, basado en la libertad y la igualdad, frente al Estado como un orden de supra y subordinación expresado en relaciones de mando y obediencia.

La contraposición entre comunidad y sociedad, aún arrancando de Schleiermacher y de los románticos alemanes, fué precisada por Tönnies y seguida, de modo más o menos próximo y riguroso, por otros autores hasta constituir una dualidad conceptual ampliamente aceptada por la sociología moderna. La comunidad tiene como supuesto una voluntad substancial, profunda y orgánica; se sustenta sobre la confianza entre los participantes, se pertenece a ella de un modo total y por un motivo más allá de todo cálculo y reflexión, e impone su sello al conjunto de la personalidad de los miembros. Lo sociedad, en cambio, tiene como supuesto la voluntad racionalizada y calculada; sus miembros no se vinculan a ella con la plenitud de la personalidad, sino tan solo en aspectos parciales; no imprime su sello al conjunto de la personalidad, y la actitud primaria en cuanto a las relaciones entre los pertenecientes a ella es de desconfianza.

II

Estos conceptos de sociedad, que hemos examinado tan esquemáticamente, no son tan solo conceptos formales ni elementos estructurales de la convivencia, sino que están articulados en un desarrollo historico dialéctico que puede resumirse diciendo que el concepto amplio de sociedad solo aparece como resultado de un proceso cuyos jalones capitales son la disolución de la comunidad como forma preponderante de convivencia para dar paso a formas societarias; la adquisición de conciencia de estas formas mediante su oposición al Estado y, finalmente, la afirmación de que el Estado mismo es una de las formas de esta sociedad. O, dicho de modo más sencillo, el concepto autónomo o independiente de sociedad es un producto tardío tanto en la historia de las instituciones como de las ideas, lo que tiene importancia capital para fijar los límites

de cualquier estudio sobre la historia de dicho concepto. Veamos tal proceso histórico con más detalle.

1

Por lo pronto, en el mundo antiguo no hay idea de una sociedad distinta de la sociedad política. La *polis* es una realidad y un concepto que engloba dentro de sí misma las dos dimensiones. Es un comunidad total de vida en la que culmina en su grado máximo el processo de sociabilidad que comienza sea con la división e integración de trabajo (Platón), sea con la unión elemental del hombre y de la mujer (Aristóteles). Y aunque el pensamiento político platónico-aristotélico penetra agudamente en el examen de las fuerzas dinámicas de la sociedad (en el sentido moderno de la palabra), tampoco en este aspecto tiene una clara conciencia de la distinción entre la dimensión social y la específicamente política de la convivencia. Tan clara es la unidad, no ya entre la ordenación política y la social, sino también entre éstas y la estructura antropológica, que a cada forma de *polis* corresponde un tipo específico de hombre. En resumen *polis* y *koinonia* son términos indiferenciados e intercambiables, y lo que construye el pensamiento griego es una teoría política general en la que se incluyen consideraciones que, con nuestro aparato conceptual, podemos considerar como sociológicas. Es muy posible que el hecho de que el pensamiento griego sirviera como arquetipo indiscutible para el pensamiento occidental hasta una época tardía, haya sido causa de la demora en tomar conciencia de la sociedad como una realidad autónoma con respecto al Estado.

Por lo demás, para los griegos, esa *polis* única tiene forma comunitaria. Cierto que cuando Platón examina las formas degeneradas de *polis* alude a un conjunto de momentos que en el lenguaje de nuestra época los designaríamos como societarios, incluso por los motivos económicos e individualistas que los impulsaban. Pero no se trataba más que de formas degeneradas, incompletas y desequilibradas de la convivencia, pues la única forma real, precisamente por ser ideal, era la forma comunitaria de la *polis* prototípica y arquetípica. Por lo que respecta Aristóteles, cada una de los círculos

de sociabilidad, cuyo desarrollo culmina en la *polis* es, en sí mismo, una comunidad, de modo que la *polis* viene a ser, como más tarde dijeron los escolásticos, una « comunidad de comunidades ». Los factores societarios que impulsan las revoluciones son incapaces de crear nada y, al igual que para Platón, tienen una significación puramente negativa, debiendo, por tanto, ser excluídos de la *polis* perfecta.

Cuando en el período helenístico hace crisis la *polis* como forma superior de convivencia, para transformarse en unidad administrativa, sede de guarnición y de funcionarios de un poder extraño, no se pierde conciencia de que la única forma de convivencia o, por lo menos, la única forma auténtica es la comunidad. Una comunidad que, como en los epicúreos, puede ser inferior en ámbito a las unidades políticas en que se dividía el mundo helenístico, y que se compone de pequeños círculos sociales integrados por hombres que, mediante recíproca comprensión, se ayudan a conllevar la vida. Pero que puede ser tambíen superior en ámbito a dichas unidades políticas, para transformarse en una comunidad del género humano, e incluso cósmica, como es el caso de la *cosmópolis* de los estoicos, cosmópolis que, para decirlo con un término moderno, se manifestó, primero, como ideología del Imperio alejandrino y, más tarde del romano, es decir, indisolublemente unida a una forma política.

Tampoco Roma tiene conciencia de una sociedad distinta del Estado. El *populus romanus* es una realidad y un concepto en el que lo social y lo político se hallan indiferenciados, y por eso cuando ese pueblo actúa constitucionalmente a través de sus asambleas, se ordena con arreglo a criterios que hoy llamaríamos sociales, es decir, en los *comitia centuriata* el pueblo está ordenado con arreglo a la riqueza, en los *tributa* con arreglo a relaciones, de vecindad, en los *curiata* según la estirpe. El senado, por su parte, no solo recoge a los elementos más destacados de la sociedad, sino que sus facultades se fundamentan en la *auctoritas*, concepto demasiado complejo para ser desarrollado aquí, pero que, en todo caso, y frente al *imperium* y la *potestas*, que significan el poder específicamente político, impuesto por la violencia y expresado en la orden o en la ley, la *auctoritas* significa una preeminencia — cuyas deci-

siones, según Mommsen son « más que un consejo y menos que una orden »[1] — y que tiene un origen que en nuestro tiempo llamaríamos social, pero que en Roma se había politizado. De como no se concebía una realidad social importante que no fuera al mismo tiempo política, es prueba la actitud de la plebe intentando organizarse como un proprio Estado y amenazando con la *secessio*.

Es cierto que Roma distinguió entre lo público y lo privado, pero no tuvo conciencia de que el despliegue de la vida privada pudiera dar lugar a un orden general de convivencia distinto del orden político. Es cierto también que, a medida que avanza el desarrollo del Imperio, se pierde aquella unidad ideal, y en buena medida real, entre la estructura social y la política que había presidido a la constitución republicana, de manera que la actividad política es monopolizada por el emperador y su séquito; pero tampoco hay conciencia de una sociedad sino, más bien, de un conjunto de indivíduos o de una masa que solo adquiere unidad y estructura por referencia al Imperio.

En lo que se refiere a la concepción de la convivencia, el pensamiento romano, tanto en sus creencias profundas como en sus teorías, está dominado por la idea de comunidad y no por la de sociedad. Podríamos hacer una alusión a los mitos romanos que nos mostrarían ese sentido comunitario, que, por otra parte, acompaña a toda convivencia míticamente sustentada. Pero, aún teniendo en cuenta que el profundo pensamiento romano se sustentó más en forma mítica que racional, hemos de darlo de lado por no referirse al tema de este artículo. En Cicerón encontramos el reconocimiento de distintos círculos de sociabilidad, pero solo la *civitas* o la *respublica*, solo la comunidad política está sólidamente cimentada, solo ella crea vínculos extensos e intensos, solo en ella puede el hombre desplegar la plenitud de su vida. Tradición, conseso, concordia y derecho son los fundamentos de la república que, como participación en cosas comunes, es concebida en forma comunitaria. Cierto que Cicerón nos habla también de una « sociedad de género humano », pero es algo o demasiado abstracto e ideal, es decir, una comunidad de « sabios », o de hombres

[1] MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht* (3a. edic.), t. III, p. 1034.

y de dioses, o demasiado concreto, es decir, el supuesto ideológico del imperio romano.

Y sin embargo, en el mundo antiguo y muy especialmente en Roma se dieron realidades análogas a las que provocaron más tarde en el occidente europeo el surgimiento de un concepto de sociedad distinto, a la vez, del Estado y de la comunidad. La historia romana, en efecto, estuvo dominada por la lucha de grupos, de intereses y de clases. Y, a partir de cierto momento, el Estado, más que una dimensión de la sociedad o una organización destacada de ella, fué un aparato de poder rigurosamente diferenciado y superpuesto al conjunto social. Surge pues la pregunta de por qué los romanos fueron ciegos para esa realidad social distinta del Estado. Los motivos de ello pueden ser de diversa índole, pero queremos llamar someramente la atención sobre dos de ellos. De un lado, es totalmente extraño al pensamiento antiguo concebir una sociabilidad general al margen de la política. Solo con el nacimiento del cristianismo y unida a la idea de la *libertas ecclesiae*, aparece la pretensión de una realidad social al margen del Estado y, con ello, la idea de que el Estado no es una sociedad total, sino parcial. Por otro lado, faltaba el supuesto filosófico científico para entender la realidad social como una estructura autónoma y regida por sus propias « leyes », faltaba el esquema fisico natural moderno que aplicado al estudio de la sociedad dió como resultado entenderla como un sistema de relaciones regido por determinadas leyes; solamente una concepción que, después de descomponer las cosas en sus últimos elementos, tuviera como concepto central el de relación, podía, como veremos más adelante, descubrir una realidad social autónoma del Estado. Pero la filosofía antigua no se centraba en torno a la relación sino en torno a la participación y substancia, y desde estos puntos de vista era tan imposible descubrir la sociología moderna como la física moderna.

2

El cristianismo significó la rigurosa concepción y afirmación de la convivencia comunitaria, e incluso no es aventurado afirmar que encontramos en San Pablo la más acabada y rigurosa teoría de la comunidad. Y dicha idea de comunidad es la

que predomina también durante la alta edad media en las dos formas de convivencia (extremas) en las que el hombre de entonces desarrolla su vida, es decir, en la cristiandad, de un lado, y en la pequeña entidad local de otro. La primera, la *respublica christiana*, es concebida como un cuerpo de participantes en la misma substancia, o, como dice el P. Rupp, como « el cuerpo de Cristo continuado y socializado » [2]; se trataba no solo de una comunidad, sino de una comunidad sacramentalizada, puesto que se ingresaba en ella mediante el bautismo y se integraba permanentemente mediante la eucaristía, de modo que los no bautizados o los excomulgados quedaban excluídos del trato y de las relaciones de convivencia. Asì al margen de la auténtica convivencia quedaba el cuerpo extraño de los judíos (que formaban su propria comunidad) y fuera de ella los paganos o bárbaros imaginados como un conjunto asocial, tenebroso y caótico. En resumen no solo se desconoce la idea de una sociedad laica, sino la idea misma de sociedad en el sentido moderno de la palabra, de modo que lo único vigente es la idea de comunidad religiosamente sustentada. Junto a la idea de una comunidad con pretensiones de universalidad, la vida real del hombre se desarrollaba dentro de ámbitos muy restringidos formados por la aldea, el *mansus*, el señorío, etc., pero también estos ámbitos constituían estructuras típicamente comunitarias vinculadas por el parentesco, la vecindad o la comunidad económica. En cuanto a las relaciones estrictamente feudales — entre señor y vasallo — o bien eran unas puras relaciones interpersonales y, por consiguiente, sin configuración auténticamente social, o bien, de acuerdo con la ética de tales relaciones, caían de lleno bajo la forma comunitaria vinculada por la *fides* recíproca.

Por otra parte no existía una estructura política distinta de la social, pues lo que caracteriza al feudalismo es precisamente la unidad indisolubre de los poderes sociales con los poderes políticos o, si se quiere, la « adaptación » o « cosificación », para emplear las palabras de Hintze, del poder político a las circunstancias concretas de las tierras y de las gentes, frente a la objetivación y funcionalismo que caracterizan al

[2] J. Rupp, *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, 1939, p. 51.

Estado moderno [3]. El pensamiento político social de este período se centraba en torno al problema de las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, que irrumpe con la querella de las investiduras, y lo que tal pensamiento trata de determinar es, justamente, la naturaleza de una comunidad, es decir, el justo orden de la Iglesia.

El paso de la alta a la baja edad media se caracterizó por ese proceso al que Gierke denomina la *Einigungswesen*, es decir, por la tendencia a constituir asociaciones de toda índole. Pero tal proliferación de asociaciones — que contribuye poderosamente a liquidar el sistema de relaciones interpersonales del feudalismo — continúa tomando en general la forma comunitaria. Incluso aquellas que como los gremios y las gildas tienen su origen en la común dedicación económica, se constituyen, sin embargo, como comunidades totales abarcadoras de todos los aspectos de la vida de sus miembros. Es cierto que en las ciudades que producen para un mercado lejano se dieron fenómenos muy contrarios a la naturaleza de la comunidad y muy próximos al individualismo y lucha de clases de la moderna sociedad, pero, con todo, no se tiene conciencia de la realidad social en el sentido específico de la palabra.

Tampoco hay distinción entre sociedad y Estado. Al feudalismo ha sucedido la reducción de la complejidad social a tres grandes grupos o estamentos (clero, nobleza, estado llano). Ahora bien, cada uno de estos grupos no solo es significativo de una condición social, sino que, al mismo tiempo e indisolublemente unido a ella, posee un *status* jurídico público, al revés de lo que sucede en nuestro tiempo que, en virtud del principio de la igualdad ante la ley, todos poseemos el mismo *status* jurídico público básico, pero distinta condición social. Además, estos tres estamentos o grupos sociales superiores constituyen lo que la tecnica juridico política del tiempo llama el *regnum*, es decir, la corporación que reunida en Cortes, Parlamento, Dieta o Estados Generales, etc., ejerce con el rey los poderes políticos de la comunidad. No hay, pues, distinción entre Estado y sociedad, sino que ambos términos se encuentran confundidos.

[3] O. Hintze, *Wesen und Verbreitung des Feudalismus* en *Staat und Verfassung*, Leipzig, 1941, p. 77.

Y, por consiguiente, no puede haber en el campo de la teoría un concepto de sociedad distinto del concepto de Estado. Hay, por ejemplo, el concepto de Corona definido como el cuerpo místico del que es cabeza el rey y miembros los estamentos; o el « cuerpo místico político o civil » que engloba tanto la realidad política como la social, o el de *regnum* en el sentido amplio de la palabra, como una comunidad de comunidades. Tampoco el pensamiento de Santo Tomás, y ni siquiera el más « moderno » de Marsilio de Padua, logran rebasar la unidad aristotélica entre la dimensión política y la social. Por lo demás, que se emplee la palabra *societas* o la de *communitas* o la de *civitas* es fundamentalmente lo mismo : se trata, en todo caso, de una concepción comunitaria y única que engloba en una unidad la realidad política y la social.

3

El absolutismo, en cambio, al monopolizar la vida política en el príncipe y, consiguientemente, al despolitizar a los estamentos, comienza a abrir paso hacia la distinción entre el Estado (como único sujeto activo de la política) y la sociedad (como su objeto pasivo o como lo que no es Estado). « Dos atributos necesarios — dice Gierke refiriéndose a las teorías políticas de los comienzos de la época absolutista — están presentes en la formación del concepto de Estado. Uno es la existencia de una sociedad (*societas civilis*) dirigida a los objetivos que impulsan a los hombres a la convivencia; la otra es la existencia de un poder soberano (*majestas*, *summa potestas*, *summum imperium*, *supremitas*, etc.) que asegura la consecución del fin común. Ambas notas las hay en cualquier definición del Estado. Pero fué la segunda la que, tan pronto como Bodino dió el paso decisivo, pasó a primera línea » [4].

El pensamiento absolutista, fiel a la nueva situación política del tiempo, toma, pues, en cuenta el momento específicamente social frente al específicamente estatal. La consideración de tal momento social tomó distintas formas, como la doctrina de la autonomía de la familia en Bodino, o como la

[4] O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. IV, p. 285 y s.

idea de un contrato « social » originario distinto de otro posterior y específicamente político. Sin embargo, la principal vía hacia la idea de una sociedad al margen del Estado fué la teoría del « estado de naturaleza », por el que se entiende una situación apolítica de la convivencia, pero no concebida solamente como una etapa prestatal, sino también como una situación marginal al Estado ya constituído, como un « estado » o situación potencialmente presente en el seno del Estado y presto a convertirse en actual tan pronto como se debilite el poder estatal. Sobre este « estado de naturaleza » se formularon dos concepciones opuestas : una que afirmaba la inexistencia de verdadera sociedad fuera del Estado; otra, en cambio, que abría la vía hacia la idea de una realidad social autónoma.

Así, para la tendencia representada primordialmente por Hobbes y Spinoza, tal estado de naturaleza es una situación asocial, de guerra de todos contra todos, sin cultura, sin economía, sin cultivo, sin habitación, sin ciencia, y en la que « la vida del hombre es solitaria, pobre, embrutecida y breve ». Según Spinoza, el hombre, fuera del Estado es algo así como una naturaleza animal (*natura naturata*), que vive sin orden y en enemistad, de modo que en tal situación de inseguridad e intranquilidad no puede cumplir su destino (*in suo esse perseverare*); por consiguiente, lo que distingue al hombre del animal es su vida en el Estado.

Pero hubo, en cambio, otra tendencia representada por Pufendorf, Wolf y Tomasius para la cual tal estado de naturaleza no era de guerra, sino de paz, era una situación si no del todo social, sí de sociabilidad, en la que el hombre, aunque imperfectamente, podía realizar su destino; una situación regulada por un conjunto de relaciones juridicas naturales, derivadas de la razón y asequibles a ésta y poseyendo, por tanto, validez anterior y superior a las originadas del puro decisionismo estatal. En esta concepción del estado de naturaleza se inician los supuestos para la formación de una teoría de la sociedad como entidad autónoma frente al Estado y dotada de validez superior a la organización estatal, puesto que se afirma la posibilidad de un orden emergente de la pura convivencia, es decir, sustentado sobre sí mismo.

Así pues, el pensamiento iusnaturalista de la línea Pufen-

dorf-Tomasius permitió, mediante la deducción lógica, de modelo matemático, originada en unos axiomas, abrir la vía hacia el descubrimiento de un orden social racional, distinto del orden histórico, y postulado como una exigencia de la razón frente a una realidad irracionalmente conformada.

Pero el paso fundamental hacia la adquisición de la plena conciencia de la sociedad como algo sustentado sobre sí mismo, solo fué dado cuando se la consideró no tanto desde el esquema de la ciencia matemática cuanto desde el de la ciencia física, lo que, como es sabido no tiene lugar hasta comienzos del siglo XVIII y como consecuencia de la aplicación al estudio de las relaciones humanas de los métodos de la filosofía natural de Newton. Resultado de la aplicación de estos métodos fué no tanto la postulación de un nuevo orden frente al orden existente, cuanto mostrar el orden mismo, ya operante, que yace en la realidad social; ya no se trata de demostrar que existe una legalidad racional desvelada como resultado de una deducción lógica que desciende desde unos axiomas o principios apriorísticos evidentes, sino que se trata de descubrir una legalidad en los fenómenos mismos, de abajo a arriba, y que muestra al mundo no como un orden de substancias, sino como un conjunto de relaciones entre fuerzas que llevan en sí mismas la posibilidad y hasta la necesidad de un orden. La sociedad no precisará ya de la substancia del Estado para mantenerse, sino que emergerá como un orden originario expresado en un sistema de relaciones vinculadas por una legalidad que, por ser natural, es más poderosa y vigente que la artificial legalidad surgida del arbitrio de esa entidad artificial que es el Estado.

La referencia a la ciencia física no solo iba acorde con las tendencias espirituales del tiempo para las cuales el método científico natural se había convertido en arquetipo, sino también con las tendencias e intereses que emergían de la nueva realidad histórico-social. Se ha dicho que la sociología es « una ciencia de oposición » (Brikmann) y que la sociedad es « un concepto típico der tercer estado » (Blutschlich), y, en efecto, la nueva ciencia y el nuevo concepto de sociedad están históricamente vinculados con el desarrollo de la burguesía interesada en encontrar un orden firme bajo el que

desplegarse históricamente al margen y frente a los límites que imponía el Estado absolutista. Y tal orden firme lo encontró en la idea científico natural de la sociedad, idea que, por otra parte, iba acorde con la estructura de la nueva sociedad en curso de formación, pues, en efecto :

1. La nueva concepción de la naturaleza es cuantitativa y, por ende, calculable; en la nueva sociedad, dominada por la economía monetaria, las diferencias y las jerarquías sociales no se establecían con arreglo a un principio cualitativo (como en la sociedad estamental) sino cuantitativo, es decir, calculable y en función de la mayor o menor disposición de bienes económicos.

2. La nueva concepción de la naturaleza se caracteriza por su elementalización, es decir, por la reducción de las cosas a sus últimos elementos. Del mismo modo, la sociedad en curso de gestación se caracteriza por la destrucción de las formas comunitarias (destrucción debida, por una parte, al impacto de la economía capitalista, y, por otra, a la actitud hostil del absolutismo frente a las corporaciones) con la consiguiente tendencia a disolverse en sus últimos elemento, es decir, en los indivíduos. Así como la nueva ciencia concibe a la realidad bajo la categoría de relación, así también en la nueva sociedad el hombre no se sustenta en su estamento, gremio, etc., sino que todas estas formas no solo son concebidas como un conjunto de relaciones sino que, de hecho, se disuelven en tales conjuntos de relaciones.

3. La nueva filosofía de la naturaleza concibe a ésta como un conjunto ordenado de fuerzas en movimiento, lo que se corresponde con el hecho del dinamismo inherente a una sociedad basada en una economía monetaria y en las relaciones de mercado y circulación de bienes, pero de un dinamismo que produce, sin embargo, un orden del que son expresión las leyes económicas. De manera que « así como la naturaleza se halla regulada armónicamente mediante grandes leyes, así como los cuerpos celestes no tropiezan en sus trayectorias ordenadas, existe también en la sociedad humana una legalidad que, sin ninguna intervención artificial, procura la

armonía de la misma. Esta teoría es la del sistema natural de la sociedad » [5].

Así, pues, a lo largo del siglo XVIII nos encontramos con los siguientes resultados : 1) ha surgida una realidad social dotada de una estructura autónoma y, en sus grandes líneas, distinta de la ordenación comunitaria de las épocas anteriores; 2) se dispone de un método o esquema para comprenderla, método proporcionado por la ciencia natural de la época; 3) surge un sujeto histórico (la burguesía) ideológicamente interesado en destacar esa realidad social como distinta y contrapuesta al Estado. Con ello se dan los supuestos para la formación y afirmación de un concepto de sociedad autónomo del concepto de Estado, (única entidad social que hasta entonces había sido objeto de la reflexión intelectual), y cuyo ulterior desarrollo daría lugar a la nueva ciencia de la sociología.

Por motivos históricos obvios, el nuevo concepto se desarrolla en Inglaterra y Francia antes que en otros países. Y dado que la economía representa el campo de la vida social al que más facilmente se puede aplicar el método científico natural (cuantificación, descomposición en elementos, integración en un sistema de relaciones expresadas en leyes) es comprensible que la imagen de esa sociedad distinta del Estado apareciera primero, y énergicamente afirmada, en su dimensión económica. Por otra parte, la afirmación de la economía como una realidad autónoma, es decir, sustentada sobre sí misma, estaba de acuerdo con los intereses de la burguesía en su pretensión, y hasta necesidad histórica, de romper los estrechos marcos impuestos por el mercantilismo. Pero la economía, tal como la exponen los fisócratas y economistas clásicos, mostraba no solamente que hay un orden autónomo respecto al Estado sino, además, que este orden posee una vigencia superior a la del Estado, pues nada pueden las arbitrarias leyes jurídicas surgidas del decisionismo estatal frente a las inflexibles leyes económicas, nada el orden artificial del Estado frente al orden económico natural. Por otra parte, la realidad económica se

[5] DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos* XVI *y* XVII (trad. española), México, 1944.

manifiesta como un sistema de libertad, igualdad y eficacia frente a las relaciones de supra y subordinación del Estado y a la ineficacia de su política. Esta imagen de la sociedad, surgida del campo económico, se extiende a otras esferas. Ya los « intelectuales », grupo de hombres que en su sentido histórico concreto [6], surge justamente al filo de la formación de la realidad social frente a la estatal, habían sentido la necesidad de una sociedad cosmopolita (« república de las letras ») que transcendía a cada uno de los Estados, ya también para ellos resultaban estrechos los marcos del Estado absolutista y necesitaban de la libertad y de la concurrencia de opiniones, y este grupo piensa también que hay un orden cultural que, surgido del libre juego de las fuerzas sociales, produce el mejor de los órdenes posibles, es decir, el que lleva a la verdad. La lucha por la verdad se convierte para ellos en la lucha por un área para el desarrollo cultural libre de la intervención estatal, es decir, por un área social.

El descubrimiento de una esfera de la convivencia, capaz de crear sus propias formas, distinta de la convivencia ordenada en Estado, significó, así, el descubrimiento del concepto de sociedad. La revolución francesa de 1789 constituyó, entre otras cosas, el triunfo de la sociedad frente al Estado, es decir, la limitación de éste a guardián del área social en la que los hombres despliegan libremente su vida, área que se proclama inmune al poder del Estado. Pero las experiencias de la revolución, unidas a las pésimas consecuencias sociales del paso de la economía a la etapa del alto capitalismo, transformaron el optimismo social de los pensadores de la Ilustración, que concebían a la sociedad como el reino de la libertad, igualdad y espontaneidad, en el pesimismo de Hegel para quien la sociedad constituye, por el contrario, el reino de la necesidad destinado a abocar en la servidumbre y en la miseria, pensamiento enseguida continuado por Lorenz von Stein y por Marx, para los cuales la « sociedad burguesa » es justamente

[6] Entendemos por « intelectuales » un grupo de personas dedicadas a la conservación, transmisión y creación de la cultura, que no actúan dentro de corporaciones espirituales —como sucedía en la comunitaria edad media— sino individualmente y en libre competencia con sus colegas por la originalidad o la verdad de sus pensamientos, y que no dependen de una corporación o de un mecenas, sino del público.

lo contrario de la comunidad y, concretamente para Marx, el intermedio tenebroso y tiránico entre la comunidad originaria y la comunidad de la futura sociedad sin clases.

Junto a esta vía de acceso al concepto de sociedad hay otra, originada también en el siglo XVIII, que parte del campo de la historiografía y que se deriva de la transformación de una historia exclusivamente política, como venía siendo desde la época renacentista (con la casi única excepción de los historiadores españoles de Indias) en una historia de la cultura, proceso que inicia Vico y que continúan con perspectivas distintas Voltaire y Herder. Pero no hay historia sin sujeto, y el sujeto de la cultura ya no puede ser un Estado como sucede con la historia política, sino la humanidad, los pueblos, las naciones, en resumen, entidades distintas del Estado y que se subsumen en el concepto de sociedad. Resulta, además, que la infraestructura de la misma historia nacional y política tiene una carácter social, es decir, se manifiesta como una lucha entre estamentos y clases. Tal es el criterio que Thierry aplica a la historia de Francia y que el socialismo francés, von Stein y Marx extienden a la historia universal.

Estas dos grandes vías, la económica y la histórica, alcanzarían sus grandes síntesis, primero en Saint Simon y, después, en Marx y en Comte. Y solo desde que ellas operan cabe hablar de un concepto autónomo de sociedad.

III

Como vemos, después de esta breve excursión histórica, el concepto de sociedad en el sentido riguroso, preciso, y delimitado frente a sus conceptos próximos de comunidad y Estado no surge hasta una época tardía — finales del siglo XVIII y primera del XIX — es decir, hasta que el proceso de disolución de las formas comunitarias alcanzó un alto desarrollo debido, en parte, al impacto de la economía capitalista sobre la sociedad y, en parte, a la obra de un Estado que disponiéndose tomar en serio la idea de la soberanía, tiende a no tolerar en su seno instituciones o poderes sociales que de algún modo puedan constituir un límite a su acción. Junto a la tendencia a la disolución de las formas comunitarias, el nuevo concepto de sociedad aparece al descubrirse un sujeto creador de formas

económicas y culturales distinto del Estado e incluso en oposición a él, descubrimiento realizado, por una parte, como consecuencia de la aplicación de instrumentos gnoselógicos proporcionados, primero, por el esquema científico-natural y, después, por la de una nueva concepción historiográfica.

Por consiguiente, no creemos que tenga sentido rastrear en la historia del pensamiento español anterior al siglo XIX conceptos que, en realidad, nos hablan de una comunidad o sociedad civil en el sentido más o menos aristotélico de la palabra. Así, en el más grande de los neoclásicos españoles, en Francisco de Suárez, encontramos una interesante teoría de la comunidad (vocablo que emplea con preferencia al de sociedad): el hombre es un ser social y en el desarrollo de su sociabilidad se agrupa en una pluralidad de comunidades de formas y ámbitos distintos en función de que tales comunidades sean inherentes a la naturaleza humana o de que se deban a la voluntad del hombre (distinción análoga a la realizada por Tönnies entre *Wesenswille* y *Kürwille*) : en el primer caso son esenciales y, en el segundo, accidentales. La comunidad política o mística es el grado superior de sociabilidad, puesto que solo ella es perfecta, en razón de ser sibi-suficiente, y dentro de la cual cabe distinguir entre las comunidades políticas naturales, es decir, derivadas inmediatamente de la naturaleza, y las añadidas a la naturaleza, de las cuales los únicos ejemplos son la sinagoga y la iglesia. Pero lo que caracteriza a la comunidad perfecta es poseer una *potestas iurisdictionis* (a diferencia de la *potestas dominationis* de la familia, orientarse hacia el bien común y estar vinculada por un orden jurídico originado en ella misma. En resumen, la comunidad perfecta es aquella que se constituye en unidad política, lo que ha de ser así porque de la comunidad no surge un orden espontáneo ya que cada cual busca su proprio bien. Por eso, donde hay sociedad hay Estado, pues éste es supuesto para la perfeción del hombre en cuanto institución necesaria para el despliegue de sus posibilidades vitales, y de aquí que hasta en el mismo estado de inocencia habría existido un poder, si bien no con fuerza coactiva, sino directiva. En resumen, el Estado es, para Suárez la perfección y última etapa de la naturaleza social y al que se ordenan las entidades sociales inferiores, como la familia y

el grupo. Su origen está, pues en la naturaleza social del hombre, aunque su causa esté en su consenso. En resumidas cuentas : el pensamiento de Suárez, tan brillante en el campo de la filosofía, y teoría políticas, no rebasa fundamentalmente los supuestos de la doctrina aristotélica de la sociedad, aunque dentro de tales supuestos desarrolle brillantemente la teoría de la comunidad como « organismo moral » [7]. La misma adhesión a los supuestos clásicos se encuentra en los demás representantes de la escolástica tardía.

Nuestro punto de partida ha de ser, pues, el siglo XIX en el que, como hemos dicho se adquiere conciencia de la sociedad como una realidad sustantiva. A lo largo de dicho siglo los estudios sociológicos son brillantemente cultivados tanto en España como en Hispano-América y tanto en sus aspectos teóricos como en sus aplicaciones a la política social, a la criminología o al esclarecimiento de la realidad política. Pero, en general, en lo que respecta al concepto de sociedad, tales sociólogos operan con los conceptos dominantes en la Europa de la época, es decir, siguen las líneas de Comte, de Spencer o del aristotelismo tomista. Sin embargo, no han faltado autores que se hicieran problema del concepto en cuestión.

Así, Francisco Giner de los Ríos, una de las figuras más importantes de la vida intelectual española contemporánea, abordó en varios de sus escritos el concepto de sociedad [8], desarrollando un pensamiento influido por la filosofía krausista y por la perspectiva jurídica. La sociedad es la unión de una pluralidad de personas para cumplir, mediante la recíproca cooperación, uno, o varios, o la totalidad de fines. El cumplimiento de un fin, es, pues, lo que condiciona la existencia de la sociedad disolviendo las oposiciones y antagonismos entre los indivíduos, y lo que, en una u otra forma, hace surgir una cooperación intima y una energía que actúa como sostén de la realidad social. Dicho en otros términos : una sociedad está constituída por una pluralidad, por un fin, por una organización. Esa sociedad integrada por los factores

[7] Vid. Rommer, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco de Suárez*, Buenos Aires-Madrid, 1951, pp. 72 y s.

[8] Giner desarrolló su concepto de sociedad en varios escritos, principalmente en *Estudios y fragmentos sobre la persona social*, Madrid, 1958, esp. pp. 1-46 y en *Curso de Filosofía del Derecho*, Madrid, 1924.

antedichos, es un ser, un organismo distinto de los participantes, quienes actúan como sus órganos. Tiene una propia conciencia y un propio espíritu que se expresa en determinadas formas como la religión, la ciencia, el derecho, las costumbres, los usos, etc. — Podrá discutirse la naturaleza de ese espíritu, pero no su existencia. En todo caso, tal espíritu está determinado objetivamente por la naturaleza, la convivencia y la historia, y subjetivamente por la constante acción y reacción entre los miembros actuales y pasados.

Pero la sociedad o las sociedades, tienen, además, personalidad, es decir, una conciencia capaz de elevarse a un ideal y que imprime a sus actos un carácter racional. Los fines a los que se orienta la persona social y que, como antes hechos visto, son sus momentos constitutivos, pueden ser : a) de la persona social en su unidad e integridad; b) del conjunto de sus miembros no en lo que tienen de individual, sino en lo que tienen de común. Giner mantiene un pluralismo jurídico social afirmando que la sociedad, la personalidad social, es sujeto de derechos en las relaciones que competen a su propria esfera, y, dando a la palabra Estado el amplio sentido de corporación jurídico-pública o autónoma (« una sociedad sustantiva con su proprio derecho y modo de regirse »), entiende que toda sociedad es un « Estado »; este « Estado » forma parte de un Estado superior común hasta integrarse en el (futuro) Estado humano general, pero ninguno de los grados superiores debe disolver a los inferiores. La sociedad, pues, no es una masa inorgánica que solo se organiza por el Estado. Al contrario : el Estado es la sociedad misma en una de sus funciones : en la función jurídica. Ninguno de los dos términos contiene al otro como el todo a la parte, sino que ambos son dimensiones de una misma realidad. A este Estado que emerge como dimensión de la sociedad, lo llama Giner « Estado social » que es distinto de « Estado oficial » o gobierno, es decir, el conjunto de órganos y autoridades que se superpone a la sociedad.

Con Adolfo Posada [9], discípulo de Giner, la sociología adquiere un cultivo sistemático, y, por así decirlo, configu-

[9] Vid. especialmente : *Tratado de Derecho Político*, Madrid, 1935 (5a. edición), t. I, caps. II y V.

ración académica. Espíritu muy informado de todas las teorías corrientes sociológicas de su tiempo se muestra, en lo que respecta a su concepto de sociedad, particularmente influido por Giner y por Gierke. Se pregunta Posada si no hay más realidad que la de los individuos y, por tanto, si los grupos no son más que indivíduos relacionados, o si, por el contrario, hay un mundo de realidades sociales distinto de los indivíduos, aunque sin aniquilar su personalidad, o, dicho de otro modo, si la sociedad es una síntesis transindividual que reobra sobre sus componentes. Posada se decide por la segunda de las tesis. La sociedad es algo distinto de los indivíduos que la componen, es una unidad de vida, un todo, cuya base física es una pluralidad de indivíduos o seres y que está constituída por un conjunto de relaciones intermentales o interespirituales más o menos complejas. Esta sociedad así formada constituye una realidad, un organismo espiritual o moral que, aunque originado en sus miembros componentes, opera, a su vez, sobre ellos.

La distinción de Estado y sociedad « constituye acaso el más grave de los problemas de la teoría y del arte políticos ». En su sentido general, es decir, sin referencia a ningún Estado concreto y determinado, lo social nace de la satisfacción de necesidades de un grupo humano; el Estado, por su parte, es una dimensión de esa sociedad en la función ordenadora y normativizadora de su vida. En su sentido concreto, la sociedad puede estar en distinta relación con el Estado, es decir, puede poseer un ámbito libre, como es el caso del liberalismo o, puede, por el contrario, ser completamente absorbida por el Estado, como es la pretensión del totalitarismo político.

Francisco Ayala, autor de varios trabajos sobre temas sociológicos y de un « Tratado de Sociología » [10], aborda la naturaleza de la sociedad partiendo de la relación inicial entre dos desconocidos. Lo primero que revela tal relación es la presencia de lo social, ya que la actitud inicial es situar socialmente a la otra persona, con la consecuencia de que la relación se perfile en una actitud fundada sobre la valoración

[10] F. Ayala, *Tratado de Sociología*, Buenos Aires, 1947, en esp. pp. 45 y ss.

relativa que cada uno hace de la otra parte. Fijada socialmente la otra persona, la relación se desarrolla en un plano despersonalizado y neutro, es decir, referido a un mundo objetivo constituído por la estructura social en la que los sujetos están insertos. Cierto que de esa relación inicial e impersonal con un desconocido podemos pasar a una relación más profunda e incluso íntima, a una relación rigurosamente personal, subjetiva, única. Pero no es menos cierto que, salvo casos límites, « el recinto de la personalidad individual queda cerrado ... para quienes pertenecen a clases sociales distintas dentro de la misma sociedad » [11]. De este modo, la estructura social, por un lado proteje nuestra intimidad, pero, por otro, la limita.

De todo ésto se desprende que la sociedad se nos manifiesta como un orden exterior que se aceptará de mejor o peor grado pero al que en última instancia no se puede enfrentar con éxito. « Nos encontramos aquí en presencia de una realidad objetiva — la formación social dada — a la que no hay porque atribuir vinculaciones o raíces transcendentes, y que, sin embargo, carece también de toda substancia material propia más allá de los indivíduos que la componen ». La sociedad consiste en « representaciones y sentimientos compartidos, tenidos en común, de los que se desprende un sistema de normas destinadas a instrumentar la convivencia, pero que — igual en ésto a las normas morales, de validez absoluta e incondicionada — rigen desde el fondo de la personalidad de los propios indivíduos cuya conducta están llamadas a orientar » [12].

Sin duda la aportación española más importante a la teoría de la sociedad es la de José Ortega y Gasset, teoría que el gran pensador vino desarrollando a lo largo de sus escritos y cursos hasta alcanzar madurez y sistematización en su obra póstuma « El hombre y la gente » [13], título en el que se encuentra sintetizado el contenido y hasta podríamos decir, el dramatismo de la obra. Se trata de una teoría sustentada sobre la doctrina orteguiana de la vida como realidad radical y fundamental, y nacida en la circunstancia histórica de una época caracterizada

[11] *Ob. cit.*, p. 49.
[12] *Ob. cit.*, p. 51.
[13] J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, 1957.

por la tremenda presión que la sociedad, lo impersonal, la gente, ejerce sobre la individualidad y lo genuinamente personal.

Para comprender qué es la sociedad hay que partir, dice Ortega, de una realidad básica, radical e irreductible y que, por ello mismo, sirva de supuesto a todas las demás realidades. Esta realidad radical e irreductible es la vida, no la vida en abstracto, sino la propia vida, la vida de cada cual, pues solo desde la propia vida, desde la propia soledad tienen existencia las otras realidades. La vida es distinta de la existencia, es algo propio y genuíno, mientras que la existencia es algo externo a mi y entrente de mi. Ahora bien, en el desarrollo de nuestra vida nos encontramos con las cosas que existen y, entre ellas, con los otros hombres que, a diferencia de los seres inanimados y de los animales, son capaces de responderme lo mismo que yo soy capaz de responderle a ellos, de manera que uno y otro contamos con la respectiva y análoga reciprocidad, lo que constituye el primer hecho social y, al mismo tiempo, un atributo necesario de la cualidad de hombre, pues éste se da siempre en la sociabilidad con otros, e incluso es la relación con los demás la que determina los contornos de nuestro yo, lo que perfila mi ser y me coloca en mi lugar. Cuando entre el otro y yo hay una común referencia y una recíproca actuación tenemos el « nosotros » con un contorno que lo diferencia de los « demás », donde quedan aquellos con los que no se ha entrado en relación o sociedad pero que se perciben como algo semejante o como seres de sociabilidad potencial. Sin embargo, lo que hemos visto hasta ahora no constituye la sociedad, sino que constituye la convivencia en sentido estricto, es decir, « la relación o trato entre dos vidas individuales », en la que un indivíduo determinado y único se dirige a otro indivíduo determinado y único. No estamos todavía ante la sociedad, sino ante el *mundo de las relaciones interindividuales*, lo que, sin embargo, constituye un paso para alcanzar el concepto de sociedad, pues éste no surge, como comunmente se afirma, en oposición a lo individual, sino en oposición a lo interindividual.

El campo específicamente social se nos revela en los usos. Los actos constitutivos de tales usos no son algo imputable a un hombre determinado, ni, cuando los realizamos en nuestra

relación con otro, tenemos en cuenta el carácter estrictamente humano, específicamente individual de ese otro. Los usos son la contrafigura no solamente de lo personal, sino también de lo interpersonal, son algo despojado de toda personalidad, algo impersonal, despersonalizado, son el « se », « se hace », « se dice », « está mandado », y a nosotros lo único que nos queda es reproducirlos aunque desconozcamos su sentido. Son, en cierto modo, actos inhumanos, pues para ser anténticamente humanos les faltan dos características : a) que se originen intelectualmente en un sujeto, y b) que se generen en su voluntad. Ciertamente que en sus orígenes los actos contenido del uso se le ocurrieron a alguien, pero justamente la conversión de tales actos en uso significa que han perdido su carácter individual para entrar en un proceso de socialización. Los usos están equipados de sanciones frente a su incumplimiento, y, por tanto, no surgen de una convención o acuerdo, sino que justamente es característico del uso su imposición sin tener en cuenta nuestra voluntad individual; tal vigencia del uso es « el alfa y omega de toda la sociología ». Por la intensidad de su presión o acción los usos pueden ser débiles o difusos, como lo que ordinariamente se designa por « usos y costumbres », o fuertes y agudos, como el derecho y el Estado.

Resulta, pues, que la sociedad es una realidad con la que nos encontramos en el despliegue de nuestra vida, pero es algo sin alma, algo des-almado; es algo humano en cuanto que hecha por hombres, pero humano sin espíritu, humano sin alma, humano deshumanizado, es « la gente », mientras que lo humano en sentido estricto y primario es lo que hago yo por mi mismo y en vista de mis propios fines. Es algo cuya característica esencial es tener vigencia con indiferencia de nuestra adhesión, algo que está ahí, con lo que hay que contar y que ejerce una coacción sobre nosotros, pero a lo que, por otra parte, podemos recurrir como algo en que apoyarnos. La sociedad se nos manifiesta, pues, como « conjunto de usos, de un lado se nos impone; de otro lado la sentimos como instancia a que recurrir en que apoyarnos. Lo uno y lo otro, ser imposición y ser recurso, implican que la sociedad es por esencia poder, un poder incontrastable frente al indivíduo. La opinión pública, la opinión reinante, tiene tras

de sí este poder y lo hace funcionar en diversas formas que corresponden a las diversas dimensiones de la existencia colectiva. Ese poder de la colectividad es el poder público » [14], poder que puede darse bien de modo difuso, bien organizado en Estado.

La sociedad, a través de los usos, produce en el individuo los siguientes efectos : a) le proporciona una pauta de comportamiento que le permite preveer la conducta de los demás, de los extraños o desconocidos; b) obliga al indivíduo a vivir, quiéralo o no a la altura de los tiempos, e inyectan en él una herencia acumulada del pasado : « gracias a la sociedad el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado »; c) al automatizar gran parte de la conducta permiten que ésta se concentre en lo personal, creador y verdaderamente humano.

Pero a lo social lo acompaña siempre lo antisocial y, por consiguiente, la llamada « sociedad » es, a la vez, en una u otra proporción di-sociedad, repulsión entre los indivíduos, pues el hombre es ciertamente social, pero no menos es antisocial, por lo que se puede afirmar que « ninguna sociedad ha sido jamás ni es tal sociedad ». O, dicho de otro modo, « hay el hecho de que los hombres conviven, pero esa convivencia no es nunca efectivamente sociedad; es, simplemente, conato, o esfuerzo más o menos intenso para llegar a serlo. La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el de la más atroz insociabilidad » [15]. La función del Estado, es, justamente, hacer que reine un mínimo de sociabilidad sin el cual es imposible la sociedad y, por consiguiente, la vida del hombre. Cuando algo se convierte en estatal y el poder público se ocupa de ello « no es solo una realidad social, sino que lo es superlativamente ya que el Estado es lo superlativo de lo social » [16].

Respecto a la estructura de la sociedad, Ortega afirma que donde no hay una minoría dirigente y una dirigida no hay sociedad, pues la sociedad es la unidad dinámica de minoría y masa y, por eso, se quiera o no, es siempre aristocrática.

Siguiendo las lineaa maestras de Ortega y Gasset, pero con indudables precisiones y aportes originales, Luis Recasens

[14] *Ob. cit.*, p. 309.
[15] *Obras Completas*, t. VI, p. 73.
[16] *Obras Completas*, t. VI, p. 397.

Siches ha desarrollado en distintas de sus obras [17] una teoría de la sociedad. La sociedad no es un ente en si y por si, no tiene realidad substantiva, sino que las únicas realidades sustantivas que la componen son los hombres : la sociedad « consiste tan solo y exclusivamente en complejos de relaciones inter-humanas, en texturas de procesos de comportamientos combinados de sujetos individuales », o de conductas entrelazadas. La sociedad está, pues, compuesta de hombres, pero de hombres viviendo o actuando en un determinado sentido, en una palabra, es el individuo quien vive lo colectivo pero lo vive desindividualizandose.

Para comprender esta afirmación hemos de sistinguir entre: 1) los modos de vida rigurosamente individuales, es decir, aquellos que el sujeto vive con radical originalidad, en tanto que persona singular y como algo creado por él a su propia medida; 2) los modos no individuales, es decir, aquellos que no han surgido de la propia individualidad, sino que han sido tomados de algo ajeno, lo que, a su vez, se subdivide en: a) modos *interindividuales* que se dan cuando el individuo toma como modelo de su conducta a otra persona individual en lo que esta tiene de personal y original; b) los modos *colectivos o sociales*, cuando el sujeto reproduce una conducta generalizada, no imputable a nadie individualmente. En homología con estos dos tipos de comportamiento colectivo se distinguen las relaciones interindividuales en las que se tiene en cuenta la respectiva individualidad de los dos términos de la relación, y las relaciones propiamente sociales, es decir, no establecidas entre la individualidad de dos seres, sino entre las situaciones o funciones que dentro de una sociedad tienen o desempeñan los términos relacionados.

« Lo colectivo está, pues, constituido por las uniformidades o conformidades de pensamiento, de emoción y de conducta práctica, que se producen entre los hombres reunidos formando un grupo o círculo. El modo social o colectivo de vida no constituye una conducta original o inédita; es la repetición de una conducta que se ha convertido en forma de un grupo, en una manera generalizada de comportamiento. Lo social, pues,

[17] Vid. especialmente : *Lecciones de Sociología*, México, 1948 y *Vida humana, Sociedad y Derecho*, México, 1952.

es lo diferente de la individual o personal; es lo común, diverso de lo singular. El sujeto al comportarse según modos colectivos renuncia a forjar por si mismo su propia conducta y opta por configurarla según un patrón comunal » [18]. La vida con arreglo al modo social o colectivo, así como el conjunto de relaciones y agrupaciones resultante de ella, es lo que constituye la sociedad.

La sociedad se nos impone por su presión, nos obliga a vivir con arreglo a sus formas, de modo que solamente con un esfuerzo y ateniendose a las consecuencias puede el individuo enfrentarse con ella. Dentro de la sociedad está el Estado constituido por el conjunto de relaciones, situaciones y procesos sociales cuyo sentido intencional se refiere a lo jurídico, es decir, la realidad estatal está integrada por todo comportamiento orientado a la creación, mantenimiento, modificación o derrocación de normas jurídicas.

Instituto de Estudios Politicos, Caracas, Venezuela.

[18] *Vida humana*, p. 119.

Société

par Bertrand de Jouvenel *

1. Au XVI[e] siècle « le savant » (c'est-à-dire « le lettré ») qui professait et discutait en latin, condescend à communiquer sa science en langue vulgaire, c'est-à-dire en français. Il apporte alors à la langue française des termes de son vocabulaire savant tout juste débarrassés de leur déclinaison [1] : parmi eux le mot « Société ». Les juristes ont été les premiers à faire part de leur science au vulgaire, car il fallait bien expliquer aux intéressés leurs droits et obligations. Et c'est ainsi que le mot « Société »est apparu d'abord en français, avec le sens qui s'attachait en droit au mot *societas*. Ce fait historique a entraîné de grandes conséquences intellectuelles.

Car la *societas* des *institutes* est quelque chose de bien défini, présentant des caractères nettement tranchés, et qui offre par conséquent à l'esprit qui voudra étendre la notion des suggestions très précises. Il s'agit d'une mise en commun, par la volonté de certains hommes, qui contractent entre eux, de certains biens ou de certaines activités, ou de tout ce qui leur appartient. Il serait facile d'accumuler les citations de juristes définissant la Société; la chose est inutile, vu la stabilité de ces définitions, toutes empruntées de sources romaines. Il suffira d'en donner une, celle de Domat : « La société est une convention entre deux ou plusieurs personnes par laquelle ils

* Président-Directeur général de la Société d'Etudes et de Documentation économiques, industrielles et sociales.

[1] Mon maître, Auguste Laborde-Milat, donnait une « recette grossière » permettant de présumer l'entrée tardive et de source « savante » d'un mot latin dans la langue française : c'est sa formation à partir du nominatif, alors que la langue vulgaire s'est formée en général à partir de l'accusatif latin.

mettent en commun entre eux, ou tous leurs biens ou une partie : ou quelque commerce, quelque ouvrage ou quelque autre affaire, pour partager tout ce qu'ils pourront avoir de gain, ou souffrir de perte, de ce qu'ils auront mis en société [2]. »

Cette définition mérite d'être méditée. Commençant par la fin, la conséquence d'une société c'est que les « associés » supportent également les gains et les pertes. Notons qu'on a longtemps dit, non point « associés » mais « compaignons », usant ici d'un mot beaucoup plus ancien dans la langue vulgaire que « société », le mot « compaignie ». Et à ce propos, soulignons qu'on dira longtemps encore en France « la Compagnie de Jésus » pour *Societas Jesu*. Le traitement égal des associés ou « compaignons » découle de l'idée de société. Remontons plus haut dans l'examen de la définition : l'existence de la société implique que quelque chose est mis en commun entre associés [3]. Mais remontons aux premiers mots de la définition : une convention n'est pas seulement le point de départ indispensable de l'état de société, la convention est l'être même de la société; Domat dit : « La société *est* une convention... »

De même, pour Ferrière : « La société est un contrat du Droit des Gens... Ce contrat tire toute sa perfection du seul consentement des Parties [4]. » Ainsi le mot « société » introduit en français par les juristes évoque une mise en commun qui a lieu par convention, par contrat. L'acte de volonté est le principe générateur du contrat et son essence même.

La volonté d'association est tellement essentielle à l'existence d'une société qu'on ne peut arguer l'existence d'une société sans apporter la preuve que les associés ont voulu contracter ensemble. Ferrière mentionne, en l'opposant à la société « expresse » qui est normale, la société « tacite » : on disait plus tôt la « communauté taisible ». « ... La tacite, que l'on

[2] Jean Domat, *Les Loix Civiles*, etc., Livre I, titre VIII, sec. I, par. I.

[3] “ Il y a deux sortes de sociétés, sçavoir la société universelle, qui se fait de tous les biens des associés, dans laquelle entrent généralement tous les biens qui leur adviennent par des voies légitimes, et la société particulière, qui ne se fait, que de quelque négociation, ou commerce honnête et légitime et dans laquelle n'entre que ce que les associés acquièrent par leur industrie et leur travail sur le fait de leur commerce. » Ferrière, *Institutes... avec des Observations*. Livre III, tit. XXVI, ed. 1701, t. V, p. 144.

[4] *Ibid.*, pp. 142-143.

appelle présumée, parce qu'elle se prouve par des conjectures, qui la font présumer : comme quand des frères majeurs laissent leurs biens en commun après le décès de leur père et qu'ils vivent ensemble, sans les partager, en vivant ensemble dans une communication du gain et de la perte qui arrive dans leurs biens. Pour lors on présume qu'ils ont voulu contracter société ensemble, quoiqu'il n'en paroisse aucun acte par écrit; en sorte que l'on en admet la preuve par témoins, même en ce Royaume, comme j'ai fait voir ailleurs, quoiqu'on n'admette pas habituellement cette preuve pour chose excédente la somme de cent livres [5]. »

La citation se justifie parce qu'elle souligne que pour qu'il y ait société il faut qu'il y ait convention, et que s'il y a apparence de société sans que l'on puisse en produire l'acte, il faut présumer que les associés ont voulu contracter société ensemble, sans quoi elle ne pourrait avoir lieu. Il n'est pas besoin d'insister pour faire sentir quelle influence ces notions de droit ont exercée sur la pensée politique. Si des hommes vivent ensemble en quelque communication de gain et de perte, il faut qu'ils en aient convenu, et si la convention ne peut être produite, il faut la présumer. C'est sur ce modèle que sont construites les théories politiques se référant au contrat social.

2. Ici les théories politiques ne nous intéressent pas en elles-mêmes : ce qui nous importe est que la notion juridique de société ait inspiré ces théories, du XVIe au XVIIIe siècle. « Le Peuple » est conçu comme une société, dont les citoyens sont les associés; partout on retrouve les équivalences *populus* égale *societas*, et *civis* égale *socius*. Cette *societas civilis* est, comme toute autre, formée par *mutua conventio* : il est vrai que l'on n'en peut retrouver l'acte constitutif, mais dès lors que l'existence de la société est constatée on peut présumer que les *socii* ont voulu contracter ensemble. A un homme de nos jours, il paraît étrange que les auteurs politiques se soient montrés si acharnés à remonter à un pacte social, à une première convention, à un contrat dont l'affirmation comme événement historique nous apparaît mensongère, et dont nous ne voyons guère l'utilité comme fiction. Mais cette fiction n'est

[5] Ferrière, *ibid.*, p. 145.

pas seulement utile, elle est indispensable, dès lors que l'on veut regarder « le peuple » comme une société juridique.

Comment et pourquoi les auteurs ont-ils été portés à le regarder ainsi? La question est trop vaste. Il suffira de rappeler que le moyen âge offre une longue lutte entre l'idée de « fin » (*télos*) et l'idée de cause; que la conception bonaventurienne d'un édifice complexe de pouvoirs dont chacun était réglé par sa fin, s'était écroulée, tant par l'emploi inepte des pouvoirs que sous les coups d'idées adverses; que l'histoire politique n'avait nullement manifesté la suprématie d'un ordre servi par des volontés, ses ministres efficaces et fidèles, mais au contraire fait voir le succès politique de volontés s'affirmant pour soi. Formant sa théorie de ce qu'il constatait et non de ce qu'il aurait souhaité, Machiavel avait représenté le Prince comme *causa efficiens* de l'ensemble politique. Cette théorie effrayait à juste titre puisqu'elle menait ou bien à consacrer la volonté arbitraire, ce qui était scandaleux, ou bien à réprouver la puissance en tant que telle [6], ce qui était incommode.

L'expérience du temps et ses tendances intellectuelles militaient pour qu'on représentât ce qui existait comme structures humaines comme procédant de la volonté. Mais en vue de trouver dans cet ordre une « juste cause » et dont on pût tirer des conséquences acceptables, il fallait que la volonté censée créatrice fût celle des citoyens. Plus il était patent que la fortune des armes et des mariages avait constitué les Etats, plus il apparaissait nécessaire de proclamer que les habitants d'un royaume vivaient en « habitude et communion de droit » non par raison d'une commune soumission mais par une mise en commun volontaire : celle-ci postulée, Le Peuple existait de soi : il existait par contrat passé entre ses membres. Ce contrat qui sera opposable aux autorités de la nation est aussi et a été d'abord opposable aux puissances étrangères. Le sentiment national qui, en France, s'est éveillé pendant la guerre de Cent Ans y trouve son compte. Avant même que l'idée n'ait reçu ses formulations précises, elle a servi les rois de France contre l'Empereur, contre le Roi d'Angleterre, contre le Pape,

[6] C'est là une tentation perpétuelle pour un chrétien qui peut partir de la phrase du Christ : *Princeps hujus mundi jam judicatus est.*

contre Charles-Quint et Philippe II. Utilisée finalement pour l'anéantissement de l'autorité royale, l'idée l'a été d'abord pour son émancipation et élévation. Mais cela n'appartient pas à notre sujet.

Ce qui nous importe ici, c'est que Le Peuple étant représenté comme Société, par corollaire la Société c'est la Nation.

3. Dans notre langage moderne, nous dirons volontiers que durant le moyen âge, les rapports sociaux étaient nombreux, les liens sociaux considérables, à travers les frontières des souverainetés politiques. Nous parlerons sans gêne d'une société européenne médiévale. Il paraît alors frappant que le mot « société » lorsqu'il est entré dans la langue politique, ait impliqué une limitation de l'horizon social aux frontières de la nation.

Cela est frappant mais non surprenant. Car si la société civile est imaginée sur le modèle de la société juridique, il faut que l'on soit ou que l'on ne soit pas « *socius* ». Entité du Droit, la Société a nécessairement des contours abrupts, des frontières tranchées. La Société une fois identifiée à la Nation, les rapports humains se trouvent par là distingués selon qu'ils se situent à l'intérieur du cadre national ou à travers les frontières : dans le premier cas seulement ils peuvent porter le nom de « rapports sociaux » comme étant rapports entre « associés ».

Certainement les juristes ont bien senti l'importance des rapports que nous dénommons aujourd'hui « transnationaux » et qu'ils ont placés sous l'égide du *jus gentium*. Mais dans les jugements affectifs ou intellectuels courants, une sorte d'infériorité qualitative s'est attachée à ces rapports. Les devoirs et les bienfaits de « la vie en société », au sens lâche, en sont venus à être identifiés avec les devoirs et les bienfaits de la vie nationale, puisque la Société c'est la Nation.

4. L'identification de la Société au corps politique est grosse de tendances nationalistes, puisqu'elle limite la Société à la Nation. Rousseau s'exprime là-dessus sans équivoque : « Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers : ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable mais il est faible. L'essentiel est d'être

bon aux gens avec qui l'on vit. Au dehors le Spartiate était ambitieux, avare, inique : mais le désintéressement, l'équité, la concorde régnoient dans ses murs. Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel Philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins [7]. »

La « grande société » dont parle ici Rousseau est cette « *societas humani generis* » à laquelle Cicéron fait de fréquentes allusions. Lettrés, juristes et philosophes, que ce fût au XVIe, au XVIIe ou au XVIIIe siècle, n'avaient jamais cessé, et alors même qu'ils identifiaient Société avec Nation, d'évoquer une « société universelle du genre humain ». Malheureusement la notion est tellement illimitée qu'il est difficile d'en tirer un autre parti que celui de recommandations morales. Lorsque l'on s'élance sur ce thème, on commence d'ordinaire par célébrer cette société du genre humain pour finir par constater sa non-existence. Ainsi Le Bret : « C'estoit avec raison que le grand Hercule disoit que son pays étant partout, on le nommoit à tort tantost Thébain et tantost Argien; et qu'Ariston, Socrate, Démocrite, Diogène et plusieurs aultres Philosophes se faisoient appeler Cosmopolites ou Cittoyens du monde : car la nature avoit destiné toute la terre pour servir d'une cité commune à tous les hommes, afin que comme ils n'avoient qu'une mesme langue, ils vécussent aussi sous de mesmes Loix et jouyssent également de semblables franchises : mais depuis que par la confusion de leur langage, ils furent contraints de se séparer les uns d'avec les autres, ils rompirent cette alliance dont la Nature les avait unis et ils se cantonnèrent dans les pays qu'ils avoient choisis pour les habiter; et comme si d'hommes ils eussent été changés en bestes farouches, non seulement ils se firent la guerre les uns aux autres mais encore par des Loix particulières ils se privèrent entre eux de toute habitude et communion de droit, tant humain que divin [8]. »

Il s'agit donc d'une société qui n'existe qu'en rêve : Rousseau l'a souligné avec force dans un texte intitulé sans ambi-

[7] ROUSSEAU, *Emile*, livre I au début.
[8] LE BRET, *De la Souveraineté du Roy* (or. 1632), livre II, chap. XI, éd. 1642, pp. 124-125.

guïté : « *Qu'il n'y a point naturellement de société générale entre les hommes.* » Selon lui : « Il est certain que le mot de *genre humain* n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective, qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent [9]. » Contre Diderot [10], il démontre avec vigueur que l'on ne saurait trouver à l'universalité du genre humain aucun des caractères concrets auxquels on reconnaît une société; il ajoute d'ailleurs : « Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale. » Notons en passant le nom très révélateur donné en français à l'essai d'« association générale » de 1920 : c'est « La Société des Nations »; ce qui paraît bien impliquer qu'il existe des sociétés humaines appelées « nations », et qu'une société nouvelle est formée entre ces nations, non pas entre les individus qui les composent.

5. La pensée est naturellement conquérante à l'égard des phénomènes qu'elle veut ranger sous sa loi; pour toute entreprise de conquête il est rationnel d'employer la discipline la plus efficace qui soit connue au moment donné : et par conséquent il est naturel que la réflexion utilise dans tous les domaines examinés des « modèles » empruntés à la discipline intellectuelle qui paraît la plus « parfaite ». De là vient sans doute que les notions juridiques, elles-mêmes influencées par la vogue de la géométrie, aient inspiré les réflexions sur la « *polis* » (conçue comme tout ensemble Société et Etat) du XVIe au XVIIIe siècle.

Très frappante nous paraît l'inadéquation de cette pensée à ce que nous appelons maintenant « les structures sociales » de l'époque. L'économie est encore principalement agricole, et la majeure partie de la population européenne est répartie dans des « milieux sociaux » villageois, relativement isolés. La « République des Lettres » maintient, quoique bien affaibli,

[9] Il s'agit ici du fameux texte composé par Rousseau pour réfuter l'article *Droit naturel*, donné par Diderot à l'*Encyclopédie*. On sait que ce texte qui devait figurer dans le *Contrat social* a été finalement omis comme entrant dans la partie de l'ouvrage qui devait traiter du droit des gens, etc. Nous citons ici d'après notre édition du *Contrat social*, Genève, 1947, où le texte figure pp. 378-388.

[10] Qui s'était exprimé dans l'article *Droit naturel* de l'*Encyclopédie*.

le caractère international que l'Eglise lui avait imprimé au moyen âge. En sens inverse les rapports de commerce accentuent leur caractère international. On peut dire que ni le monde du lettré, ni celui du négociant, ni celui du paysan ne coïncident avec la nation.

On pourrait dire que l'idée de Société avancée par les auteurs de ces temps est purement politique, nullement « sociologique ». L'embarras causé par l'idée de Société-Etat se révèle à plein lorsque Burke veut souligner « les ressemblances, les conformités, les sympathies » régnant entre les différentes nations de l'Europe. Pour faire sentir qu'elles admettent un même système de manières et sont des milieux communicants, affirmations sociales justes, il est amené à proclamer qu'elles forment virtuellement un seul Etat, ce qui est juridiquement ou politiquement faux [11].

L'idée juridique de *Societas-Populus*, qui joue un rôle immense et non épuisé dans l'histoire politique, n'a été, pour la science sociale, qu'une charge et un obstacle [12].

6. L'idée de Société subit un certain tiraillement à la fin du XVIIIe et durant la première partie du XIXe siècle, à cause des marches divergentes de la pensée politique et de la pensée économique sous l'appellation commune de « libéralisme ». La pensée politique affirme qu'il n'est Etat valable que s'il est représentatif d'une mise en commun voulue par les associés, et c'est l'idée nationale, le Principe des Nationalités, qui ne rencontre guère en France d'autre opposant intellectuel que Proudhon. La pensée économique, dans le même temps, célèbre le libre-échange et la non-intervention des autorités publiques. De sorte que l'accent se trouve mis d'une part sur l'appartenance du citoyen au cercle bien défini de la nation et d'autre part sur la faculté du particulier d'être le centre d'un réseau de rapports qui lui sont propres, et qui peuvent s'étendre bien au-delà des frontières. Seul de son temps Fichte a étendu au domaine économique les conséquences de l'idée nationale : c'est « l'Etat commercial fermé ».

C'est Rousseau qui a le plus fortement représenté l'homme

[11] *Letters on a Regicide Peace*, *Works*, 1808, t. VIII, pp. 183-184.
[12] Sur la confusion entre la Société et l'Etat, cf. Armand CUVILLIER, *Sociologie et Problèmes actuels*, pp. 60-61.

comme citoyen, inspiré par un esprit de corps qui suppose un nombre limité d'associés, et l'on se souvient que les Etats modernes lui paraissaient beaucoup trop vastes pour la réalisation de son idéal. Il voulait « un état où, tous les particuliers se connaissant entre eux..., cette douce habitude de se voir et de se connaître fît de l'amour de la patrie l'amour des citoyens plutôt que celui de la terre » [13]. Faiblesse du nombre, modération des besoins, égalité des conditions, vénération des lois antiques, défiance à l'égard des innovations et de l'étranger, tels sont les caractères qui lui apparaissent conservateurs de l'union des citoyens : leurs foyers sont groupés autour des temples et ils se sentent encore plus vivement frères sur l'agora que pères dans le mégaron. Funeste à cette union est l'étendue de l'Etat, funeste ce que l'on appellera bientôt la division du travail social avec les différenciations apportées, funeste le développement des curiosités et des doutes, funeste l'essor des techniques [14].

Avec Rousseau on peut dénommer « nœud social » ce qu'il prise [15] et contraster « la liberté du commerce social » qui permet à chacun d'être le point d'attache d'une multitude non dénombrable de filaments dont certains sont à très longue portée. Le point important, c'est qu'alors le système de rapports d'un particulier ne sera jamais identique à celui d'un autre : autant d'hommes autant de centres distincts, alors que Rousseau aurait voulu que chacun mît son centre d'affections hors de soi et dans l'acropole. Or le progrès permet à l'homme de prendre de plus en plus le caractère moral de « particulier ». C'est là ce que Benjamin Constant, à l'opposé de Rousseau, vient célébrer.

Il faudrait citer en entier le discours prononcé par Constant à l'Athénée de Paris en 1819 *Sur la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. L'auteur représente « la liberté des Anciens » comme essentiellement une participation individuelle au choix collectif de ce qui sera imposé à tous et à cha-

[13] Dédicace du *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*.

[14] Dans le *Discours sur les Sciences et les Arts*, les « Sciences » désignent les recherches intellectuelles, notamment les discussions des philosophes, tandis que « les Arts » embrassent les « arts industriels », les industries et leurs techniques.

[15] Cf. notamment *Contrat social*, livre IV, chap. I.

cun, tandis qu'au contraire « la liberté des modernes » est essentiellement, à ses yeux, la possibilité pratique et la faculté juridique de choisir pour soi seul, en tant que particulier.

On peut remarquer que l'antinomie entre nœud social serré et commerce social libre est aujourd'hui un thème majeur des anthropologues sociaux, qui examinent la transformation de sociétés isolées au contact de la civilisation occidentale : ils observent la dissolution du nœud social, s'accompagnant pour les individus d'un élargissement des facultés de commerce social.

7. Avec Adam Smith (sans citer ses devanciers) la pensée économique apporte, ou plutôt elle précise, développe et renforce, l'idée de « division du travail ». L'idée elle-même est très ancienne. Chez les philosophes du contrat social, les hommes qui se lient par convention sont rapprochés par leurs besoins, mieux satisfaits s'ils se partagent les emplois. La plus ancienne conception du partage fonctionnel est « la tripartition sociale » que M. George Dumézil a trouvée imagée dans les mythes les plus anciens. Cette tripartition, prêtres, combattants, producteurs, se trouvait encore reflétée dans la division des trois « Estats » de l'ancienne France, division qui depuis longtemps était inadéquate à la complexité réelle. En même temps que « l'Ordre productif » efface les deux autres, l'attention se porte sur la division du travail au sein de l'ordre productif. On ne saurait surestimer l'effet de « dynamisation des modèles » qui en résulte.

Jusqu'alors la pensée politique avait tourné autour des trois formes de gouvernement énoncées par Aristote; taxonomique, elle avait multiplié les variétés, normative elle avait affirmé la supériorité absolue de telle ou telle forme; théorique enfin (c'est-à-dire se voulant explicative) elle avait représenté les différentes formes comme se succédant de façon cyclique, ou comme correspondant à des données différentes d'étendue ou de climat. Sur ce dernier point Bodin [16] avait annoncé Montesquieu. Le système de Montesquieu est essentiellement une « statique » tendant à rendre compte des diversités obser-

[16] Jean Bodin, *La Méthode de l'Histoire*, éd. Pierre Mesnard, p. 327 du t. Ier des *Œuvres de Bodin* dans le *Corpus général des Philosophes français*.

vées. « Le caractère de l'esprit et les passions du cœur « sont » extrêmement différents dans les différents climats [17]. » A ces différences de caractère se rapportent celles des mœurs et des manières; à leur tour « les lois suivent les mœurs » [18] et il semble que leur efficacité soit marginale, qu'elles puissent seulement tirer le meilleur parti du caractère donné. Ce modèle explique la diversité dans l'espace, non le changement dans le temps. Montesquieu s'est soucié de « dynamiser » le modèle en y introduisant des corrections : il est clair que le modèle peut être dynamisé entièrement en substituant au climat le « mode de production », substitution qui d'ailleurs pose un problème nouveau, susceptible d'être figuré par une question simple : pourquoi « la révolution industrielle » ne s'est-elle pas produite en Chine bien plutôt et bien plus tôt qu'en Europe [19] ?

La division du travail conçue non comme une répartition stable mais comme un processus se développant dans le temps, imprime une valeur toute nouvelle à la dimension du temps, et c'est alors d'ailleurs que « l'histoire » cesse d'être regardée comme une réserve d'exemples, pour être interprétée comme une démarche : il est à noter que le traitement instauré par Condorcet, repris par Saint-Simon, Comte et Cournot, présente de grandes affinités avec celui de Bossuet : toute philosophie de l'histoire suppose en effet que l'esprit s'attache à « quelque chose » qui évolue en fonction du temps. Ce quelque chose, chez les auteurs du XIXe sera essentiellement « la division du travail », aspect humain et condition pratique d'une exploitation toujours plus efficace de la Nature. Plus on met en valeur « l'action sur la nature pour la modifier à l'avantage de l'homme » [20], plus aussi du même coup l'on regarde « l'organisation sociale » comme la mise en œuvre de la division du travail [21]. Et plus le travail se subdivise, plus s'étend le cercle des participants.

[17] *Esprit des Lois* (livre XIV, chap. I).

[18] *Ibid.*, (livre XIX, chap. XXI).

[19] Peut-être la formidable étude entreprise par le professeur Joseph NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, apportera-t-elle une réponse à cette énigme (deux tomes parus à la Cambridge University Press).

[20] Auguste COMTE in *Appendice* au t. IV du *Système de Politique positive*, p. 64 (le texte est de mai 1822).

[21] *Ibid.*, p. 197.

Dès les premières années du XIXe siècle, les prodigieux succès des physiologistes (Mirbel 1800, Bichat 1801) ont mis en circulation la notion que l'organe, qui remplit dans l'organisme vivant une fonction particulière, est lui-même un édifice complexe de cellules. Cette image s'offre à l'esprit au moment même où il observe le travailleur absorbé dans une troupe nombreuse, laquelle ne produit elle-même qu'un élément particulier de la consommation courante. L'idée de la société-organisme surgit naturellement du rapprochement.

La métaphore impliquée par l'expression même de « corps politique » est d'une grande antiquité. Bien avant la fable de Ménénius Agrippa les rapports régnant entre les différentes parties du corps humain ont été invoqués pour discuter les rapports régnant entre les différentes parties du « corps politique ». La métaphore « organiciste » n'a jamais cessé d'être employée, même en plein prestige de la théorie juridique du Contrat : on la trouve notamment chez Rousseau lui-même. Mais le rapprochement signalé prête à cette image traditionnelle une nouvelle profondeur et une plus grande vraisemblance. Le thème durkheimien de la « solidarité organique » [22] est déjà largement ébauché par Comte.

On ne paraît pas remarquer une difficulté majeure de la notion d'« organisme social » : si c'est comme participant à la division du travail que l'on figure dans « l'organisme », alors tel commerçant d'un port de l'Inde y appartenait plus tôt que telle famille paysane du centre de la France. C'est le réseau des lignes de navigation, des routes et des chemins de fer qui sous-tend un « corps » sans contours arrêtés, fait de « rubans » et de « poches », qui n'a sa frontière nulle part et qui présente partout des franges imprécises. Si telle est « *la* société moderne », elle ne présente aucun des traits qu'évoque habituellement le mot de « Société », similitude des mœurs, unité des croyances, centre commun d'affections.

8. Il est remarquable que l'on applique emphatiquement l'article défini au mot « Société » alors que la chose devient plus indéfinie. Pendant tout le XIXe siècle et jusqu'à nos jours on posera le contraste « Individu et Société » sans se demander si l'on a le droit de poser « La Société » comme un individu,

[22] Emile DURKHEIM, *De la division du travail social*, 1893.

un entier. Il est certain que tout homme, à tout moment, entretient des rapports nombreux et divers, directs et indirects, avec une foule d'autres. Il est certain que son existence serait appauvrie par la diminution de ces rapports et deviendrait impossible par leur suppression : l'individu sans rapports n'est même pas concevable. Mais ces rapports nombreux et divers, est-il légitime d'en faire la somme, de les totaliser et de les regarder comme des rapports avec *un* autre être, *la* Société?

Un homme prend congé de son chef, salue un collègue, fait une confidence à un ami, embrasse sa femme, raconte une histoire à son enfant. Ne paraîtrait-il pas ridicule de dire que ces actions différentes sont adressées à une seule et même « Grande Personne », *la* Société? Or, c'est bien ainsi qu'il faut parler si l'on accepte qu'une dichotomie grossière oppose au Moi individuel tout le Non-Moi, pris pour *un* Tout! Ce Tout n'existe pas plus concrètement que la somme des nombres différant de un : à vrai dire la Société n'est pas plus un grand être que l'Arithmétique n'est un grand nombre. La supposition d'une existence concrète est commode à ceux qui prétendent représenter Le Tout. S'il y a un Tout, il peut être représenté, et c'est l'Etat que l'on offre pour cette représentation, proposant de détourner au profit de cet entier l'effusion adressée par Pascal à un bien autre Tout [23].

Si la Société était un « organisme supérieur » elle partagerait la faiblesse des organismes supérieurs qui est de ne pouvoir régénérer leur organe de commande. Or imaginons que dans l'Etat le plus centralisé du monde, le palais du gouvernement se trouve détruit avec son personnel : ce dommage

[23] « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi. Si le pied avait toujours ignoré qu'il appartînt au corps, et qu'il y eût un corps dont il dépendit, s'il n'avait eu que la connaissance et l'amour de soi, et qu'il vînt à connaître qu'il appartient à un corps duquel il dépend, quel regret, quelle confusion de sa vie passée, d'avoir été inutile au corps qui lui influe sa vie, qui l'eût anéanti s'il l'eût rejeté et séparé de soi, comme il se séparait de lui! Quelles prières d'y être conservé! et avec quelle soumission se laisserait-il gouverner à la volonté qui régit le corps, jusqu'à consentir à être retranché s'il le faut! Ou il perdrait sa qualité de membre; car il faut que tout membre veuille bien périr pour le corps, qui est le seul pour qui tout est. " (PASCAL, *Pensées*, art. XXIV, 59, éd. Havet, 1852.)

On voit aujourd'hui des confessions de culpabilité politique qui sont de ce ton.

serait bien vite réparé, ce qui n'est pas le fait d'un organisme. Il y a plus : si la Société était un organisme supérieur, on devrait pouvoir dater la mort de telle ou telle grande Société.

Parlant de façon lâche on dit que « la société romaine a été tuée par les invasions barbares » : soit, mais en quelle année? On peut bien dire en quelle année Rome fut prise par Alaric, mais dira-t-on que toutes les institutions et toutes les coutumes périrent en cette année, que tous les liens sociaux entre habitants de l'Empire d'Occident disparurent? Certes non! Henri Pirenne a soutenu avec la vigueur du génie, que la *Romania* a continué jusqu'au VIIe siècle : « ce que les Germains ont détruit, c'est le gouvernement impérial *in partibus occidentalis*... on pourrait presque dire que le vieux *palazzo* est divisé en appartements, mais comme construction il subsiste [24] ». C'est seulement à la suite de l'expansion islamique, dit-il, que la civilisation romaine s'écroule en Occident par fermeture de la mer, et par report vers le septentrion. Ce n'est qu'à la suite de la grande crise de 650 à 750 (plus ou moins) que le latin cesse d'être langue courante (vers 800) et que l'écriture cursive (celle d'hommes écrivant beaucoup et vite) est remplacée par la calligraphie à main posée, l'écriture de gens qui écrivent peu et lentement. D'autre part on a montré [25] que des institutions crues caractéristiquement féodales étaient apparues dans l'Empire Romain dès l'époque de Constantin. Ce sont là thèmes qui appartiennent aux historiens, pertinents ici seulement parce qu'ils mettent en lumière qu'il est arbitraire d'attribuer à une Société un *terminus ad quem* bien déterminé dans le temps.

Sans doute on peut contraster violemment « la société féodale » avec « la société romaine », mais il convient pour cela de « faire des coupes sociales » à des époques très éloignées l'une de l'autre. Le mot de « coupe » a été employé, comme s'il était possible de tout montrer, ce qui est manifestement faux. A la vérité, lorsque l'on dépeint un état social, on part de certaines institutions dominantes qui semblent caractéristiques et autour desquelles on organise le tableau.

24 Henri PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, 1937.

25 J. BRISSAUD, *Le Régime de la Terre sous le Bas Empire*, Paris, 1927.

C'est ce qui permet de qualifier l'état social que l'on décrit. Et ce n'est pas seulement un procédé commode : ou plutôt il est commode parce qu'il exprime la nature des choses. Il y a en effet dans tout état social des caractères dominants : il est juste de parler de « société industrielle » car l'industrie est un caractère dominant de notre existence actuelle. Il est juste de parler de « société chrétienne » car la foi chrétienne, indépendamment de sa présence ou absence actuelle comme foi, a profondément déterminé chez tous les modes de la sensibilité. Mais des concepts nécessaires pour expliquer la réalité ne sont pas suffisants pour la résumer. Les rapports sociaux sont objets de pensée, mais il est bien douteux que l'on puisse en dire autant de « la Société ».

9. Toutes les explorations du monde n'ont pas découvert l'homme isolé, qui ne saurait exister. Mais elles ont découvert bon nombre d'agrégats humains à faibles effectifs, subsistant dans un état d'isolement assez complet. Ces découvertes furent de grandes chances pour les sciences humaines. Toute science d'observation progresse par l'examen d'un objet limité, soustrait aux influences extérieures. Mais lorsque cette soustraction est violente, par découpage d'une « tranche » que l'on isole artificiellement, les phénomènes dont elle était le siège ne sont pas nécessairement les mêmes que lorsqu'elle se trouvait « en place ». Ici l'isolement de l'objet d'étude lui était habituel, naturel, avantage immense.

Il a été avantageux aussi que ces « objets d'étude » ne fussent trouvés que dans la dernière période d'exploration de la planète, à certaines déplorables exceptions près comme l'île de Pâques; car, dans la première période, non seulement les Occidentaux se comportaient avec une brutalité destructrice mais encore les meilleurs esprits eux-mêmes attachaient leur curiosité à la diversité géographique des mœurs plutôt qu'à la cohérence interne du système propre à tel peuple.

Le mot « Société » prend un sens plein et précis lorsqu'il s'agit de désigner un agrégat humain bien borné et autonome, qui présente des caractères spécifiques, coutumes, rites et même

dialecte [26]. Sans doute possible la première œuvre d'anthropologie sociale en langue française est celle du P. Joseph-François Lafitau, missionnaire jésuite (1670-1740). Son étude sur les Iroquois ne fit aucun bruit à l'époque (1723) : pourtant lorsqu'on la lit après l'ouvrage célèbre de Morgan sur le même sujet, on est frappé de voir à quel point le jésuite avait anticipé son successeur dans l'énoncé, le classement, et même jusqu'à un certain point dans l'interprétation des faits sociaux. Mais autre temps, autre résonance : au moment où Lafitau écrivait, on s'intéressait aux institutions plutôt pour les juger que pour les comprendre.

On trouve chez Lafitau deux préoccupations majeures; l'une qui a joui d'une vogue immense [27] est maintenant fort discréditée : c'est d'user des « sauvages » comme « témoins » pour nous représenter des « étapes » dans notre propre histoire sociale. L'idée que les « étapes » ont été partout à peu près les mêmes se trouve figurée dans le titre même de Lafitau : *Mœurs des Sauvages comparées aux Mœurs des Premiers Temps.* L'autre préoccupation est bien mieux en cour à présent : c'est de trouver entre les mœurs, les pratiques, les manières, les dénominations, les modes d'expression, les bienséances, les rites, des rapports de cohérence. C'est, en d'autres termes, de reconnaître dans la société un « milieu structuré » [28] dont les bizarreries qu'il présente d'abord à l'observateur acquièrent un caractère quasi rationnel à partir de certaines « notions dominantes ».

Si les types de conduites observés dans une société dite

[26] Sur 90.000 kilomètres carrés du « Pays d'Arnhem » dans l'Australie du Nord, on trouve cinq langues différentes et plus d'une centaine de dialectes, selon Wilbur Chaseling : *Nomads of Arnhem Land*, Londres, 1957.

[27] L'enthousiasme à cet égard est à son comble à l'époque où Morgan publie son ouvrage synthétique (*Ancient Society*, 1877) lequel inspire à Marx le désir d'écrire un ouvrage finalement rédigé, de la façon la plus brillante, par Frederic Engels, *L'Origine de la Famille, de la Propriété et de l'Etat* (1884).

[28] On se reportera à *L'Anthropologie structurelle* de Claude Levi-Strauss et à la critique du professeur Gurvitch dans *Vocation actuelle de la Sociologie.*

« primitive »[29] assument un caractère de quasi-rationalité[30], la « clef de rationalité » doit se trouver dans le langage. Le langage est notre instrument de structuration du cosmos naturel et humain[31] comme il est notre moyen de ligature sociale[32]. S'il en est ainsi, peut-être se trouvera-t-il fructueux de nous arrêter sur un emploi beaucoup moins « intellectuel » du mot « Société » que ceux qui ont été examinés jusqu'à présent.

II. Dès la fin du XVIe siècle le mot « Société » a commencé à déplacer le mot « Compagnie » pour désigner une collection de personnes habituellement ou fréquemment rassemblées en un même lieu et présentant entre elles des ressemblances. Ainsi « la société de l'hôtel de Rambouillet » désigne ceux qui se rejoignent en un même lieu et qui parlent dans le même style. Cette communauté de style unit les membres et les distingue des non-membres. Le nouveau-venu dans une telle société passe une sorte d'examen et se trouve rejeté si son style est discordant : le processus est le même dans une société populaire[33] que dans une société précieuse. Cette unité de style, contrairement à ce que Durkheim paraît avoir pensé, n'implique aucunement l'effacement des personnalités : elle favorise au contraire leur manifestation.

La trouvaille particulière de tel mathématicien ne peut être comprise que d'autres mathématiciens, qui sont seuls à même d'en apprécier l'originalité. Par conséquent la personnalité de ce mathématicien, en tant que tel, ne peut trouver son expression sociale efficace que dans une société de mathématiciens. Son message propre est communiqué au moyen d'un langage qu'il a en commun avec ses confrères, et l'élément de nouveauté qu'il comporte est reconnu nouveau par

[29] On a souvent dénoncé l'impropriété de ce terme, qui reste commode faute de remplaçant.

[30] L'orientation générale des Jésuites allait en ce sens : ils ont été les grands apologistes de la « Lumière Naturelle ». Se référer à la fameuse querelle sur les rites chinois.

[31] Cf. Brice PARAIN, *Recherches sur la Nature et les Fonctions du Langage*, Paris, 1942.

[32] Cf. G. DAVY, *La Foi jurée*.

[33] A noter comme révélateur du sens attaché au mot « Société » dans cette section que jusqu'à une époque peu éloignée de nous, « l'habitué » d'une société populaire, en arrivant, adressait un bonjour collectif à « la compagnie » ou à « la société ».

comparaison avec un fonds commun de connaissances. C'est seulement dans un milieu de « ressemblants » que la différence spécifique peut se déployer.

Jetez notre homme dans un milieu où l'on « n'entend pas » (formule très heureuse) les mathématiques. Avant de pouvoir communiquer son message propre il faudra qu'il enseigne les mathématiques et peut-être ses auditeurs ne progresseront-ils jamais assez loin pour qu'il puisse leur apporter sa nouveauté : si même il y arrive, elle ne leur semblera pas plus nouvelle que tout le reste.

Ce qui est vrai, s'agissant de mathématiques, est vrai s'agissant de tous les « intérêts » (au sens large du mot). Le « dire » ne peut exprimer le « propre » de l'individu qui parle qu'autant que ceux qui l'écoutent ont avec lui, dans l'ordre de son propos, un fonds commun très considérable. Dans l'auditoire le plus homogène, le savoir n'est jamais le même chez tous, et la faculté de réception du message est très inégale. On peut imaginer un « indice de compréhension » qui serait l'inverse de la durée d'explication nécessaire à différents auditeurs pour qu'ils aient également (?) compris.

A quoi peut servir cette imagination? A faire sentir que « la société » dont il est question dans la présente section est pour son membre un milieu privilégié caractérisé par le groupement d'indices de compréhension élevés. Par là il rejoint la famille encore que le genre de message qui jouira d'indices de compréhension élevée ne soit évidemment pas le même au sein de la famille et au sein d'une société savante. Dans une civilisation complexe un même individu pourra connaître plusieurs lieux géométriques de haute compréhension, correspondant à des rôles divers.

Durkheim, Bergson, et bien d'autres ont contrasté la petite société homogène des « primitifs » avec la grande société diffuse et hétérogène de notre temps, représentant la seconde comme propice à l'épanouissement de la personnalité. Mais peut-être faudrait-il remarquer que cette grande société diffuse est porteuse d'une foule de petits « milieux » offrant à certains égards une homogénéité très grande, et que c'est au sein de ces petites sociétés que l'individu manifeste les aspects les plus originaux de sa personnalité. Car quant aux rapports

entre deux individus pêchés au hasard dans une grande société, ils comportent une faculté de communication [34] qui est faible et par conséquent qui donne des chances très faibles au déploiement de la personnalité.

II. Cet exposé a porté sur différentes significations, anciennes et habituelles du mot « Société » dans la langue française. Par la force des choses l'exposé s'arrête là même où commence la sociologie française moderne. Il y a là tout un monde de pensée, illustré par des auteurs considérables; mais seul un sociologue pourrait s'y montrer bon guide.

Paris.

[34] A noter le rôle des sports publicitaires, *circenses*, pour fournir un « intérêt » commun, un sujet de conversation entre inconnus.

Qualche osservazione sull'uso e sul significato di «società» nella tradizione politica italiana

di Gennaro Sasso

1. « La vita e l'esperienza possono conferire a singoli vocaboli un accento che li strania dal loro significato quotidiano e li cinge di un nimbo terrificante che nessuno può comprendere se non li ha conosciuti nel loro più spaventevole significato. » La verità di queste parole di Thomas Mann può essere paradossalmente provata proprio dall'uso che qui se ne fa, iniziando una breve e sommaria ricerca sul significato e sull'uso del termine « società » nella tradizione politica italiana. Nel cotesto a cui appartengono, esse concludono, in forma di massima, la discussione sui termini (« gelo », « genio ») che Serenus Zeitblom, il narratore del *Doctor Faustus*, impiega per render chiari al lettore i tratti essenziali della psicologia e del « destino » del musicista geniale e infelice di cui si appresta a narrare la storia. Poste a capo di questo articolo, significano solo che la storia dei termini è così varia e complessa, partecipa così intimamente della generale storia dell'umanità, che è pretesa assurda cercar di ricostruirla isolando quei termini da quella storia, o pretendendo di attingere quella storia partendo da quei termini. In effetti, le parole di Mann hanno un valore indiscutibile, al di là del contesto in cui appaiono e in quello in cui sono state inserite, proprio in quanto sottolineano che è il contesto che fa il significato di un termine, e che la storia di un termine non ha senso fuori del suo contesto. In questo senso, esse richiamano analoghe parole di Croce, in uno dei suoi ultimi scritti : « Questo legame del pensiero con la vita, con la pratica, con la storia, determina il senso di una verità. Nata a placare un'angoscia, essa è piena di questa

angoscia, alla quale apporta il rimedio e il sollievo con lo sgombrare le tenebre che l'aggravavano. Se si spezza questo legame, non c'è più quella verità, ma restano le vuote parole, i suoni, i segni grafici, che si possono riscontrare e riconoscere simili ad altri che appartengono al passato e che sono stati parimenti vuotati. Per ripensarli come verità, bisogna coglierli nella storia a cui appartennero, in quella e non in altra; e tale è il fine della *interpretatio verborum*, che è sempre interpretazione storica, ritrovamento del palpito vitale che giace sotto le parole e dà loro il significato pieno. »

Il perfetto accordo che, nella grande diversità dello stile, si può ritrovare tra questi due passi del Mann e del Croce, di due scrittori cioè che in comune ebbero forse solo il senso di certi fondamentali valori della civiltà europea e che per il resto esplorarono regioni diversissime, con diversa consapevolezza e sensibilità storica, è ragione sufficiente per ritenere che effettivamente una storia del termine « società » non potrebbe aver senso se non fosse insieme storia dei contesti in cui quel termine fu pensata; se non fosse, dunque, storia del pensiero politico nella sua accezione più vasta e complessa, Basterebbe questa considerazione per farci deporre la penna : e non solo perchè in un articolo non si può tracciare una storia di simili proporzioni, ma sopra tutto perchè a tracciar storie di questo tipo possono essere adatti studiosi assai più grandi di quello che sta attualmente svolgendo queste considerazioni. Tuttavia, tra la consapevolezza che, a rigore, non si può far nulla, e il desiderio di far qualcosa, si può in questo caso scegliere una « via di mezzo » : si può, dopo aver tracciato molto sommariamente qualche linea di quella storia, fermarsi ad alcune considerazioni generali, le quali possano informare chi si interessi di queste questioni sul significato attuale del termine « società », sui problemi connessi all'uso di quel termine, e sul significato storico e polemico implicito nel suo uso in settori diversi dello schieramento culturale e politico italiano. Da questo punto di vista, penso che nessuno si scandalizzerà se, in questo articolo, si parlerà assai più di Croce e di Marx che non di Aristotele e San Tommaso; se i riferimenti al pensiero medievale, rinascimentale, illuministico, etc. saranno scarsi; e se, infine, di alcune tendenze pure importanti

(come quella cattolica) si parlerà poco o niente. Un articolo del genere non può aspirare ad essere un'enciclopedia in ventiquattresimo : deve presupporre certi problemi e certi interessi, e dove ci sono problemi e interessi non ci può non essere interpretazione e scelta.

2. Se, nel ricostruire la storia del termine « società » si parte dalla distinzione hegeliana di società civile e società politica, di società e stato, la ricerca rischia fin dall'inizio di essere compromessa e falsata. Una distinzione di questo genere, una considerazione cioè che faccia dello stato e della società due momenti non solo diversi, ma addirittura opposti, di organizzazione umana, prima di Hegel e di Marx non pare si possa ritrovare nei testi politici della tradizione occidentale. Sia che si intenda il rapporto (alla maniera di Hegel) come rapporto tra utilità e moralità, e quindi di superamento dialettico, sia che viceversa lo si intenda (alla maniera di Marx) come espressione tipica dello stato borghese, fondato sulla « divisione del lavoro », sulla « contraddizione dell'interesse particolaristico e collettivo », i precedenti di questa dottrina non sono facilmente rintracciabili. Dall'antichità classica ad Hegel, la considerazione dei concetti di stato e di società non conduce mai a constatare la loro opposizione (sia essa quella di Hegel o sia invece quella di Marx): i due termini possono non essere immediatamente identificati, ma non è detto che dove ci sia separazione o non identificazione ci debba essere necessariamente opposizione.

Se si considera, anche sommariamente, la filosofia politica di Platone, è facile vedere che in tutte le fasi del complesso e tormentoso svolgimento del suo pensiero, tra stato e società non si fa nessuna apprezzabile differenza. Possono mutare o variamente colorarsi i suoi concetti fondamentali : può mutare lo stato d'animo del filosofo, il suo atteggiamento verso la realtà. Il rapporto in questione non muta, e un problema del rapporto, e della natura del rapporto, non si pone come consapevole problema. È vero che in un luogo delle *Leggi*, egli parla delle costituzioni tradizionali (democrazia, oligarchia, tirannide) come di altrettante fazioni, affermate violentemente, con la forza cioè e senza consenso, sopra i governati o sudditi : ma la conclusione del dis-

corso è che, se si ordinassero leggi atte a vincer nell'uomo la brama del denaro e del possesso materiale, anche la dominazione dell'uomo sull'uomo cesserebbe e gli stati non avrebbero più quel carattere violentemente coercitivo che li caratterizza così spesso nella loro vita storica. Non è questo, ovviamente, il luogo per far considerazioni generali su un pensiero così complesso a affascinante come quello platonico : ma è fuor di dubbio, in ogni caso, che quando in passi come questo egli si sforza di caratterizzare in termini come « brama del denaro » e della « ricchezza » il rapporto tra chi governa e chi è governato, il suo interesse non è tanto politico nel senso moderno, ma etico-politico-pedagogico nello specifico senso platonico, e che ogni diversa interpretazione rischia di falsare interamente il significato del suo pensiero. E del resto, non si dimentichi che in questa prospettiva etico-pedagogica Platone ha considerato, nella *Repubblica* e nel *Politico*, l'intera vita dello stato e delle relative forme costituzionali; le quali, tutte, in quanto forme umane e storicamente realizzate o son inferiori alla forma perfetta o sono, rispetto a quella, altrettante degenerazioni, diversamente caratterizzate a seconda delle anime umane predominanti nei diversi tipi di organizzazione politica.

Rimane fuor di dubbio, quindi, che per Platone un problema della società che si distingue ed oppone allo stato nei termini familiari a un lettore moderno di Hegel, di Marx o di qualche scrittore di sociologia, non si pone mai come autonomo problema di pensiero. Anche le celebri pagine nelle quali, nel libro III delle *Leggi*, Platone descrive la formazione dell'umana società dopo il diluvio, e parla degli uomini primitivi, viventi in una immensa solitudine e desiderosi quindi di collaborare senza odio e spirito di fazione, non delineano una società che sia, in quanto tale, priva di stato : perchè se è vero che le condizioni di quella umanità non abbisognavano di un legislatore e tantomeno di una legislazione scritta, è pur vero che, a giudizio del filosofo, quella fu in ogni caso già una « forma di governo ». Certo, per chiunque non sia del tutto ignaro di queste pagine e dei fondamentali problemi platonici, è evidente che l'essenziale, in questa parte delle *Leggi*, non è dato dalla presentazione platonica della « società », ma dal tono etico-pedagogico che, ancora una volta, la pervade

tutta. Ma per quanto riguarda il problema che ci interessa, non c'è, salvo errore, molto da aggiungere : un'opposizione tra stato e società non c'è per Platone, in nessun momento della vita storica dell'umanità : la formazione della società è già formazione di uno stato, di una forma, elementare ma precisa, di costituzione.

Considerazioni non diverse sono da fare per Aristotele. È troppo noto, perchè sia il caso di insistervi, che la definizione aristotelica dell'uomo come *animal politicum* è insieme definizione dell'uomo come *animal sociale*; nel senso cioè che la tendenza all'associazione e al vivere in società etc. non è cosa distinguibile in tendenza politica e in tendenza sociale. Se nelle pagine della *Politica*, della *Costituzione degli Ateniesi*, e, in minor misura, dell'*Etica Nicomachea* ci sono notazioni costituzionali, politiche, giuridiche e, naturalmente, sociali, nessuna di quelle considerazioni presuppone una sfera autonoma, ma tutte sono concepite come momenti di un quadro essenzialmente politico. Così, senza dubbio, la tripartizione aristotelica (rimasta poi classica per tutto il corso del pensiero politico medievale e in parte moderno) delle forme di stato o di governo, presuppone una specifica realtà sociale, nel senso che al di sotto delle varie forme c'è, a caratterizzarle, un preciso contenuto sociale ed economico. E tuttavia, quando Aristotele si fa ad esaminare e a criticare ciascuna di queste forme costituzionali e a tracciare il grande quadro della loro fenomenologia, delle loro crisi e decadenza, il criterio che guida la sua considerazione non è certo quello della loro varia insufficienza ad esprimere tutto il contenuto della società. In questo senso, niente è così caretteristico come la teoria aristotelica della classe media : la quale non è tanto una classe mediatrice, e quindi risultante dai contrari che esclude come contrari nell'atto stesso in cui li media, ma è propriamente una classe tra le altre, che, in quanto tale, non ha alcun potere di assorbire in sè le altre, bensì solo di essere, rispetto ad esse, più saggia ed equilibrata.

E considerazioni non diverse (e altrettanto rapide) sono da fare per l'altro grande scrittore di cose costituzionali dell'antichità greco-romana, per Polibio e per il VI libro della sua opera, contenente, com'è noto, l'analisi della costituzione

romana. Anche per lui, infatti, le forme di governo non sono che i momenti costituzionalmente ordinati della vita storica dell'umanità : la quale, ritornata alla condizione primitiva per inondazioni, pestilenze ed altri malanni, sempre è destinata a ripercorrere un identico ciclo politico. Così dalle prime forme di organizzazione sociale vien fuori la monarchia, il reggimento di uno : il quale si distingue in due momenti caratterizzati da un sempre più deciso prevalere della legge sulla forza che all'inizio aveva tenuto il campo. E dalla monarchia, in un ritmo alterno di ascesa e decadenza da una forma positiva alla medesima forma nella sua accezione negativa, si passa alla costituzione aristocratica e alla costituzione democratica, finchè il ciclo non torna al punto iniziale. È vero bensì che in Polibio, con maggiore schematicità a chiarezza che nei grandi pensatori antichi, è possibile ritrovare la dottrina di quella forma « mista » che, non ignota al Medioevo (e basti pensare a San Tommaso) è rimasta al centro degli interessi di pensatori (per citare soltanto questi) come Machiavelli e Montesquieu. E tuttavia, anche la forma mista non presuppone, nella elaborazione dottrinaria che ne dà Polibio, un diverso concetto di « società »: e nemmeno presuppone un senso più vivo della necessità di inserire nella vita concreta dello stato un numero più elevato di uomini e di forze politiche, di esprimervi, come il Machiavelli dirà più tardi, più « umori ». Per Polibio la costituzione mista dà bensì espressione alle varie classi che si dividono lo spazio sociale : ma queste classi son poi riguardate, in concreto, sopra tutto come governi « semplici »; sì che il rapporto che ne consegue non è un rapporto tra leggi, ordini e realtà sociale, ma, direttamente, tra ordini diversi, che in tal modo si organizzano in un'armonia che dovrebbe garantire durata e continuità allo stato. La questione è importante e non può essere approfondita in questa sede : ma quel che qui interessa è, in ogni caso, che anche per il teorico del governo misto la « società » seguita ad esser riguardata come in Platone e in Aristotele : non come qualcosa di estraneo all'organizzazione statale che non riesca ad esprimerla compiutamente, ma essa stessa già come forma di organizzazione statale. E da questo punto di vista niente di nuovo si ritrova nella dottrina ciceroniana : il *De republica* dello scrittore romano, importante

sotto molti altri riguardi, non fornisce sotto questo niente di nuovo rispetto a Polibio. E lo stesso si dica per la dottrina della società delineata in *De Officiis*, I 4 : un testo certo assai importante, non fosse che per l'attenzione che ad esso si è sempre prestata nei secoli successivi per l'elaborazione della teoria della società; e tuttavia non tale da dir qualcosa di nuovo sul problema che ci interessa. Che l'uomo si distingua dalle bestie, dice Cicerone, è evidentemente il risultato del suo possesso della ragione, la quale media i semplici impulsi ed istinti in istituti nei quali si celebra la sua sicurezza e il suo benessere. Società è, in questo testo, equivalente ad ordinamento giuridico, alla regolamentazione della società in base a certi principi ai quali nessuno è superiore. A questa dottrina, che qui non occorre richiamare più particolareggiatamente, bisogna guardare come ad uno degli acquisti più importanti del pensiero politico e giuridico occidentale : ma alla soluzione del nostro problema essa non reca un contributo nuovo.

3. Se da questo rapidissimo profilo della questione nell'antichità greco-romana si passa al Medio evo, il quadro risulta ad un tempo estremamente semplice ed estremamente complesso. È estremamente semplice dal punto di vista della storia e del significato del termine « società » in quello specifico contesto politico che fu già dell'età classica : ma risulta estremamente complesso quando si consideri il termine fuori di quel contesto. Così, ad esempio, chi apra il *De regimine principum* di Tommaso d'Aquino al capitolo I, che tratta della necessità, per il genere umano, del reggimento politico, non si meraviglierà di leggervi parole che aveva già incontrate nel *De officiis* e che l'autore sottolinea come appartenenti alla tradizione aristotelica del pensare politico. « Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, se loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia praeparanda unus homo non sufficit. Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat ». D'altra parte, continua San Tommaso, se la società in tal

modo formata per le esigenze stesse della ragione non avesse chi la governi dall'alto, indirizzandola a quel giusto fine che è implicito nella sua stessa costituzione razionale, è evidente che essa si disperderebbe, gli uomini che la costituiscono andando ognuno in una direzione : donde la necessità del re o in genere di colui che regge la società come il nocchiero regge e guida la nave al suo buon porto. Distinzione tra società e stato? Non direi. Se è vero che senza la guida del re la società si disperderebbe, vero è anche che proprio questo atto del disperdersi porrebbe fine alla società : la quale dunque non può permanere come società se non quando l'atto del suo costituirsi coincida o sia immediatamente completato dall'atto della costituzione del potere politico. Con il che si torna a dire, come è evidente, che fuori della società costituita in stato (cioè dell'unica società che sia effettivamente pensabile come società) non esiste nessuna realtà che si opponga allo stato e che lo stato si trovi dinnanzi come materia non elaborata e formata dai suoi ordini e dalle sue leggi. Ordinamento politico e ordinamento sociale sono, anche qui, strettamente coincidenti.

Non è questo, evidentemente, il luogo per porsi il problema della migliore costituzione, e per sciogliere l'antinomia per la quale San Tommaso, che non ha dubbi sulla superiorità del reggimento monarchico, sostiene pure, in un luogo famoso della *Summa Theologica*, che la migliore costituzione esistente è, in accordo a quel che dice Aristotele nel III della *Politica*, la costituzione mista (al qual proposito converrà tuttavia notar di passata che basta leggere con attenzione il testo tomistico, nonchè richiamar alla mente i tratti niente affatto semplici della teoria aristotelica, per vedere come in realtà non ci sia alcuna contraddizione tra la teoria della superiorità della monarchia e questa accettazione della costituzione mista). Quel che interessa rilevare è che, nel suo pensiero come in quello classico, tra stato e società non ci può essere alcuna apprezzabile differenza : la genesi della società coincide senza residui con la genesi dello stato, che di quella società è il vincolo e la condizione indispensabile.

Da questo punto di vista, dunque, il quadro della « politica » medievale (che qui si è semplificata ed esemplificata con

questi tomistici) non presenta niente di nuovo rispetto ad Aristotele o a Cicerone. Ma il quadro si complica di molto, quando si passi a considerare altri usi di « società ». Non è nostra intenzione rintracciare tutti questi usi : dopo tutto, nella polemica odierna, essi sono così poco presenti (legati come sono alla realtà storica che li ha visti nascere ed affermarsi) che sarebbe inutile pedanteria ricordarli elencandoli. E per di più, proprio per il nesso che li lega a quella realtà, trattarne adeguatamente significherebbe ricostruirne la storia, ciò che importerebbe qui non poche difficoltà. Mi limito perciò a pochi esempi e rilievi essenziali. È evidente che, sussistendo (almeno in teoria) il Sacro Romano Impero, ed essendo i popoli viventi sul suo territorio tutti sudditi fedeli dell'Imperatore, ogni stato particolare non poteva superare, in tema di sovranità e di autonomia, il limite della devozione imperiale : e dunque, da questo punto di vista, stato e società coincidevano ancora senza residui, nella doppia forma di stati e società particolari e di stato e società generale, di stati e società all'interno dei singoli stati particolari, e stato e società sul piano stesso dell'Impero. Ora, sussistendo questo stato di cose, il corpo politico dell'Impero coincideva sostanzialmente (dal punto di vista ideale : si pensi alla *Monarchia* di Dante) con il corpo mistico della Chiesa : la *societas fidelium* coincideva all'incirca con il Sacro Romano Impero. Va da sè (e non è proprio il caso di ricordarlo) che, malgrado questa coincidenza essenziale, i due momenti supremi della società umana, e cioè l'impero e la chiesa, furono spesso in furibondo contrasto, politico e dottrinale, e che sull'autonomia reciproca dei due poteri o sulla superiorità pratica e teorica dell'un potere sull'altro, si accesero, lugo l'intero corso del Medio Evo, battaglie violente. Tuttavia, fin tanto che l'unità formale dell'Impero medievale sussistette, la disputa tra i due poteri si configurò pur sempre come una disputa interna ad un organismo unitario. Quando quella che uno storico contemporaneo, Giorgio Falco, ha definito la Santa Romana Repubblica si spezzò dolorosamente nei vari stati nazionali, nelle grandi monarchie d'Occidente, non solo la disputa divenne ancora più aspra, ma cessò di essere una disputa interna ad un organismo : divenne una disputa del pontefice romano con dei re che tendevano, più o meno

consapevolmente, ad organizzare delle chiese nazionali, indipendenti se non ostili alla Chiesa di Roma. In questa quadro la *societas fidelium* divenne qualcosa di nuovo; una comunità di uomini che, per il resto, vivevano, nella vita di ogni giorno, in una diversa società, nella società politica dei vari stati nazionali.

Fare la storia di questi problemi significherebbe far la storia della civiltà medievale; e chiunque abbia qualche esperienza di storia delle dottrine politiche non avrà bisogno che gli si ricordi la complessità del « capitolo » che si intitola alle lotte tra impero e Chiesa nel Medio Evo. Del resto, anche se non è specialista di problemi medievali, avrà letto la *Commedia* (se non la *Monarchia*) di Dante Alighieri; e per questo semplice motivo avrà un'idea (magari imprecisa) dell'importanza che per il pensiero politico di Dante ha la soluzione di questo problema. D'altra parte, è anche evidente che seguire questo problema del rapporto tra i due poteri, tra religione e politica, stato e chiesa, *regnum* (come si diceva nel Medioevo) e *sacerdotium*, condurrebbe lontano dall'uso di società che particolarmente ci interessa in questa sede. Una ragione di più per tagliar corto, ed affrettarci verso testi che consentano una più attuale discussione.

4. Il quadro torna a semplificarsi quando dalla considerazione degli scrittori medievali si passi a quella degli scrittori del Quattrocento italiano. Qualsiasi cosa si pensi del problema della « frattura » o della « continuità » tra Medio Evo e Rinascimento, è un fatto indiscutibile che nel nuovo ambiente politico l'atmosfera è profondamente mutata. I vecchi termini delle impostazioni medievali, certo, sussistono (e sarebbe stato assai strano che un patrimonio culturale così imponente potesse essere bruciato in un giorno): ma i grandi problemi che avevano travagliato scrittori come San Tommaso e come Dante, come Marsilio e come Occam, sono ormi tramontati. La questione dei rapporti tra Chiesa e Impero, tra Chiesa e stati particolari non ha più, nel Quattrocento italiano, la drammatica attualità che aveva ancora per un pensatore come Dante. È anche giusto dire ben chiaro che il Quattrocento politico italiano non presenta, prima di Machiavelli, nulla che possa esser paragonato, per intensità di passione e profondità di pensiero,

ai grandi momenti dell'età di mezzo. La considerazione politica tende, per lo più, a restringersi, da europea che era ancora per Dante diviene italiana, se non addirittura, cittadina. D'altra parte, l'angolo visuale dal quale dobbiamo ora considerare il problema non ci consente di approfondire il significato proprio di questo momento storico : pensatori come Leonardo Bruni o Leon Battista Alberti, che pure hanno un'importanza notevole nella storia del pensiero politico italiano, appaiono o rischiano di apparire dei semplici ripetitori di vecchi motivi classici e medievali nelle pagine in cui si occupano dei problemi della « società » e dello stato. La loro importanza è, veramente, altrove.

Si prenda Leonardo Bruni, e si considerino le pagine che, in una prefazione scritta per una traduzione della *Politica* di Aristotele, egli dedica al classico problema della genesi della società : si vedrà facilmente come egli non faccia che ripetere Platone ed Aristotele e Cicerone, tutti esattamente citati come autorità inconfutabili sull'argomento. E che dire di Leon Battista Alberti? Scrittore di grande complessità, prezioso per chi intenda seguire, nella storia sfumata e tormentata dei suoi motivi politici, la crisi di tutta una società (e da questo punto di vista Alberti è ancora da studiare), egli non sa dire, sul problema che ci interessa, nulla che già Aristotele, Platone, Cicerone, San Tommaso, Leonardo Bruni non avessero detto. A più riprese nelle sue opere egli parla della genesi della società dall'impulso dell'uomo a superare la sua iniziale solitudine, a vincere nella compagnia la sua debolezza. È, ancora una volta, ripete la dottrina ciceroniana : ogni ulteriore commento risulta pertanto superfluo.

E ovvio che un quadro assai più interessante e ricco è quello che può ricavarsi, anche a proposito di « società », dall'analisi del pensiero politico di Niccolò Machiavelli. Prosatore di eccezionale rilievo, il più grande forse dell'intera letteratura italiana, pensatore non certo inferiore al prosatore, Machiavelli non è uomo che possa proporsi fedeltà ad un vocabolario scelto e fissato, per così dire, a priori. L'uso dei termini è vario nella sua prosa : la medesima parola può significar cose diverse, lo stesso concetto può esser espresso da termini diversi, e un'analisi « semantica » condotta sistemati-

camente sui suoi scritti non può dar risultati soddisfacenti se il semantista non sia innanzi tutto uno storico attento alle sfumature e alle variazioni concettuali, e non pretenda di isolare dall'unico procedimento dell'intendere storico autonomi criteri di ricerca. Da questo punto di vista, un'estrema cautela è necessaria quando si affronti un argomento così complesso : e per di più è molto probabile che di usi di società in Machiavelli ce ne sia più d'uno, e che nell'uso di questo termine egli non raggiunge la precisione quasi spontanea che caratterizza viceversa l'impiego di certi termini più tipici del suo vocabolario politico (basti pensare a « virtù », « fortuna », « leggi », « ordini », « umori »). E tuttavia una meditazione su società è presente in Machiavelli : una meditazione, sia ben chiaro, che proprio perchè non può essere intesa se non in relazione ai problemi delle leggi, degli ordini, degli umori che sempre si combattono nel corpo degli stati, è di fondamentale importanza per l'interpretazione complessiva di uno dei momenti più alti e meno capiti del suo pensiero politico. Se ne vuole la prova? Si prenda, in rapida sintesi, la tesi fondamentale del suo pensiero politico, la tesi, per intendersi, che domina la prima parte del I libro dei *Discorsi*. Il Machiavelli sostiene che in ogni stato, in ogni corpo sociale, lo scontro degli « umori » contrari, e cioè, in concreto, dei contrari interessi dei « patrizi » e dei plebei, è una realtà inevitabile e necessaria; chè sempre c'è negli stati chi vuol comandare e che non vuol essere comandato, chi vuole trasformare in potenza politica la potenza economica e chi non vuol subire anche sul piano politico le tristi conseguenze della propria miseria. Ne consegue che o lo stato sarà organizzato tenendo presenti entrambi gli « umori » che si agitano nel suo seno, e allora esso potrà, ordinando nelle leggi e negli istituti questi « umori », trasformarli da negativi in positivi, da dannosi in utili alla sua stessa grandezza; oppure sarà organizzato nell'interesse di una sola classe, di un solo « umore », e allora non potrà contare su tutte le sue forze potenziali, dovrà anzi guardarsi da coloro che non hanno espressione nelle sue leggi e nei suoi ordini, e sarà debole, condannato all'impotenza e alle variazioni (per dirla nel linguaggio espressivo del Machiavelli) della fortuna (è evidente che qui la polemica è contro lo stato signorile, contro la lezione stessa della storia d'Italia). Per

questo, dice il Machiavelli, furono le lotte tra patrizi e plebei nella prima repubblica romana a far grande quello stato; per questo non si potrà mai raggiungere la grandezza ove ci si faccia un dovere di spegnere per sempre quei contrasti che, incanalati e disciplinati nelle leggi e negli ordini dello stato, sono l'unica ragione della sua grandezza e della sua forza. E poichè (come il Machiavelli spiega assai bene nel VI capitolo di questo I libro) nessuno stato può rifiutarsi alla legge inesorabile della conquista, ne segue che il « modo » romano non è un modo tra gli altri di organizzar bene lo stato, ma l'unico modo, quello che solo permette la salute delle istituzioni, la loro forza e la loro durata. Se ci spaventa alla vista del sangue, allo spettacolo della plebe che minaccia il Senato e si ritira sull'Aventino, non si pretenda poi di dar vita ad uno stato bene ordinato.

Le conseguenze di questa impostazioni, di cui ho dato qui non più che lo schema sommario, non possono essere ovviamente tratte in questa sede, chè troppe cose dovrebbero allora esser dette : ma una cosa è chiara fin d'ora, e cioè che alla mente del Machiavelli teorizzante il rapporto tra « umori » e leggi, tra lotte sociali e ordini, è ovviamente presente tutta la società, e in un senso, si badi, assai diverso da quello che abbiamo incontrato negli scrittori dell'antichità e dell'età di mezzo. Perchè società e stato, realtà sociale e ordini sono senza dubbio per il Machiavelli da stringere in un rapporto, in un nesso; e il compito costante del legislatore sarà poi quello di non irrigidire per sempre nelle sue leggi e nei suoi ordini una realtà che si rinnova ad ogni ora, ma piuttosto di rimodellare le leggi sulla realtà, le istituzioni sul movimento incessante della storia. E tuttavia, a differenza di quel che avveniva prima di lui, società e stato possono esser pensati anche indipendentemente l'uno dall'altro, nel senso ormai evidente che se c'è una forma di stato che esaurisce tutte le forze sociali coordinandole e armonizzandole nelle leggi e negli ordini, altre ce ne sono in cui il nesso non è tra lo stato e la società, ma tra lo stato e una parte della società, l'altra parte rimanendo ai margini, non espressa e minacciosa. La società, insomma, tende a distinguersi dallo stato nella misura stessa in cui lo stato rimane prigioniero della classe che lo costituisce e ne fa lo strumento di un potere e di una politica partigiane : e da questo punto

di vista l'impostazione machiavelliana si rivela come un'impostazione profondamente moderna, la più moderna, certo, che il Rinascimento italiano potesse esprimere in quella fase del suo svolgimento storico.

Nell'età del Rinascimento italiano, prima e dopo il Machiavelli, non c'è più nulla che possa esser messo all'altezza di questa dottrina. Non si parla solo del pensiero italiano del tardo Rinascimento, della così detta corrente dei teorici della ragion di stato, fermi, per lo più, alla considerazione di aspetti formali della vita politica e individualmente incapaci ad assurgere alle altezze del Machiavelli (molto combattuto, molto seguito, raramente capito): il medesimo discorso è da ripetere anche per uno scrittore indubbiamente grande come Francesco Guicciardini. Le sfumature, le sottigliezze, le cautele che han fatto giustamente celebrare in lui un politico grandissimo e (talvolta) un uomo di sconcertante modernità, tutte queste qualità che certamente esistono nel Guicciardini, non son poi tali da metterlo in condizione di comprendere il senso più profondo di una impostazione che, in un'opera specifica, egli non esita a definir fantasiosa, frutto di una mente certamente grande, e tuttavia, in più d'un caso, non altrettanto « savia » e « prudente ». Se è certo notevole l'impegno che il Guicciardini mette (nella sua opera maggiore, il *Dialogo del reggimento di Firenze*, e un po' in tutte le sue scritture politiche) nel cercar di risolvere il problema delle leggi e degli istituti, nonché quello dolorosamente attuale delle limitazioni da imporre alla famiglia dei Medici lanciata, in Firenze, alla conquista di un potere assoluto, è anche evidente che il rapporto delle leggi, degli ordini, degli istituti con la vita politica e sociale è in lui assai più meccanico che nel Machiavelli, nella misura stessa in cui egli non riesce a tradurre la sua ampia esperienza storica nell'analisi politica dei problemi fiorentini. Dalla sua concezione dello stato la « società » rimane in fondo esclusa; ma non perchè egli la risolva nello stato, sì piuttosto perchè un problema della « società » in termini machiavelliani per lui non si pone.

5. Giambattista Vico è pensatore troppo complesso e ricco perchè, in un discorso schematico come il nostro, sia agevole distinguere quel che egli pensa di « società » da tutto l'insieme

della sua « filosofia ». Per di più la grande fioritura di studi vichiani, aperta dalla classica monografia di Croce e ancor oggi in pieno ed interessante sviluppo, non è forse valsa a chiarire bene e fino in fondo la linea della sua mediazione politica. Rassegnandosi quindi alla schematizzazione e semplificazione di un pensiero tanto ricco e complicato, possiamo avanzare le seguenti osservazioni. Il nesso essenziale in cui è necessario pensare il problema della « società » è, mi sembra, questo : « ... con ischiarite e distinte guise farem vedere come i fondatori dell'umanità gentilesca con la loro teologia naturale (o sia metafisica) s'immaginarono gli dèi, con la loro logica si truovarono le lingue, con la morale si generarono gli eroi, con l'iconomica si fondarono le famiglie, con la politica le città » (*Scienza Nuova seconda*, ed. Nicolini, Bari 1928, I, 140). Questo schema è illustrato con straordinaria ricchezza di osservazioni nei capitoli centrali della prima parte della *Scienza Nuova;* e chi volesse entrare in quelle osservazioni, cercardone il senso e spiegandone la logica, non farebbe altra cosa che mettersi ad interpretare la filosofia di Giambattista Vico, in una dei suoi nodi più stretti, complessi, e, diciamo pure, affascinanti. Qui basti dire che, disperdendo il patrimonio civile adunato e innalzato dai loro padri, i discendenti di Cam, di Giafet e « finalmente di Sem », di grado in grado si ridussero ala condizione selvaggia che il Vico descrive con grande potenza nel capitolo *Del diluvio universale e de' Giganti;* e « con un ferino error divagando per la gran selva della terra » e le tre stirpi dividendosi in varie parti dell'orbe, gli uomini inseguivano le donne, che, a loro volta ridotte in condizione semiferina, « selvagge, ritrose e schive » abbandonavano i loro figli, lasciandoli nudi e indifesi subito dopo averli « spoppati ». Soli e abbandonati in mezzo ai grandi pericoli della selva, rotolando « nudi dentro le fecce loro proprie » « le quali co' sali nitri maravigliosamente ingrassano i campi », e da quei medesimi sali, come la terra, ricevendo meraviglioso nutrimento, i loro muscoli, esercitati nella dura lotta contro la selva nemica, si dilatarono, si moltiplicarono, e i loro corpi crebbero a dismisura fino ad assumero proporzioni del tutto inusitate e impensate. Le loro menti, le loro anime s'inabissavano, intanto, in quel loro corpo gigantesco rimanendone

come prigioniere; e tuttavia con quelle loro « rozze » e « fantasiose » facoltà essi venivano creando le cose; non come Dio che, nel « purissimo intendimento, conosce, e, conoscendole, cria le cose », ma, appunto con la loro fantasia deformante e « corpulenta ». Come, in tal modo, gli uomini primitivi, quasi « fanciulli del genere umano » vengano formandosi il loro mondo di valori, per quali via essi giungano dalla venere selvaggia alla santità dei matrimoni e quindi delle famiglie, come l'istituto della famiglia venga trasformandosi e arricchendosi nel corso della storia, come le società eroiche vengano distinguendosi dalle società « servili », etc., tutto questo non può essere illutrato qui se non richiamando questi tratti essenzialissimi e senza la pretessa impossibile di dare un quadro sufficientemente perspicuo. Basti considerare come la genesi della società abbia per Vico la sua spiegazione nella iniziale barbarie dell'umanità e come, rispetto a quella barbarie, implichi una vittoria dell'umanità, che, attraverso gli stimoli dei sensi e la paura del cielo saettante, ritrova l'anima seppelita nella carne degli immensi corpi e viene progressivamente svolgendo la sua storia civile. Essenziale alla formazione della società è dunque, in Vico, la formazione dei più elementari valori morali e religiosi; e questo è quel che distingue il suo pensiero da quello di un Lucrezio e di un Polibio. Perchè mentre nei due scrittori antichi (così spesso citati dal Vico) la genesi della società è in qualche modo la premessa della formazione dei più elementari valori dell'umanità, in Vico la società è già un punto di arrivo rispetto a quei valori, sì che il nesso non è immediatamente tra società e utilità, ma tra religiosità e società.

6. È inutile, mi sembra, proseguire in questa sommaria e imprecisa rassegna di significati e di usi attraverso il pensiero del settecento italiano, dell'ottocento e del novecento. Un capitolo importante per la storia della parola « società » potrebbe senza dubbio esser costituito dal movimento di pensiero che, con una certa approssimazione, può esser definito « socialismo ». Si potrebbe ad esempio andar ricercando negli « utopisti » italiani magistralmente studiati dal Cantimori (che è stato il primo, tra l'altro, a impostare seriamente, in Italia, il problema di Filippo Buonarroti) pagine significative sulla

« società perfetta », e via di questo passo. Ma in un articolo come questo, mi sembra preferibile fermare un instante l'attenzione sul Mazzini, e sulle critiche di Marx.

È indispensabile anzi tutto avvertire che una concezione rigorosa della « società », da paragonare non si dice a quella di Hegel e di Marx, ma anche ad alcune di quelle che abbiamo passato in rassegna nelle pagine precedenti, in Mazzini sarebbe difficile trovarla. Scrittore suggestivo e impetuoso, dominato da una passione di cui sarebbe assurdo voler negare la profondità e la nobiltà, non gli si fa un torto se si sottolinea nel suo pensiero certa incertezza di posizioni e di formulazioni. Senza voler giungere a sottoscrivere il giudizio radicale di chi in Mazzini ha voluto ritrovar dottrine completamente opposte (spunti di liberalismo, di democraticismo, di spirito teocratico), è indubitabile che le sue idee vanno comprese nel vivo delle situazioni alle quali rispondono. E se nel vivo delle situazioni, non sempre egli riesce a tener fermo a certi princípi o a svolgerli con precisa consapevolezza la conclusione più esatta sembra esser quella raggiunta da Adolfo Omodeo, che del Mazzini non era certo « avversario », quando lo definì piuttosto una personalità religiosa che un uomo di pensiero. Questa premessa non è del tutto inutile quando ci si faccia ad esaminare qualcuno degli scritti nei quali egli prese posizione contro il comunismo. E, a questo proposito, è altresì necessario tener presente che quando si parla di questi scritti, non si intende riferirsi alla polemica più propriamente politica tra Mazzini, Engels e Marx, che ha altri caratteri e che deve essere esaminata sul fondamento di precise situazioni politiche. D'altra parte, come si diceva, il carattere tipico del pensiero e dell'azione di Mazzini non possono non essere tenuti presenti quando egli discute di socialismo e di comunismo. Le sue critiche non sono, per la verità, nè profonde nè, in molti casi almeno, pertinenti : e non c'è alcun dubbio che, paragonando le obbiezioni mazziniane e le impostazioni marxiste, queste ultime appaiono senza confronto più salde e consapevoli. Così non sembra che il Mazzini abbia chiara coscienza, nel discutere che egli fa le idee « comunistiche », delle implicazioni « filosofiche » di quelle idee, del loro fondamento critico. Per lui il « Comunismo nega società

e individuo a un tempo, e li nega nei loro elementi vitali: libertà, progresso, sviluppo morale della creatura »; « abolisce a un tratto la religione con l'indifferenza e la libertà con l'irremovibile assolutismo della sua formula organica »; ma quando si cerchi di appurare cosa egli intenda per società e individuo, libertà e progresso, sviluppo morale della creatura e « irremovibile assolutismo della (sua) formula organica », sopra tutto e, a quali idee « comunistiche » egli diriga questa critica, la conclusione diviene difficile e l'impresa ardua. Non, bene inteso, che i suoi termini siano oscuri: chiunque abbia letto qualche pagina del Mazzini, chiunque conosca nelle linee generali il suo pensiero, sa bene quale posto abbiano, nella sua concezione, individuo e società, e cosa siano libertà e progresso: ma queste idee sono d'altra parte di consistenza troppo tenue quando debbano valere come critica di una dottrina che, per discutibile che sia nelle sue premesse, è tuttavia espressione di una mente assai robusta e conseguente e non può essere esaminata e affrontata da chi viceversa pensi in termini piuttosto « intuitivi » che « logici ». Per questo, le altre osservazioni del Mazzini, sottolineando come fanno il suo rifiuto del comunismo e il suo orrore per l'universo che esso descrive e propone, riescono inesorabilmente sfocate sul piano della discussione critica. Che il Comunismo riduca il mondo a un « convento monastico senza la fede religiosa o il servaggio dell'evo medio senza speranza di riscatto », che predichi l'abolizione della famiglia e riduca la donna al ruolo semi-bestiale di « procreatrice di piccoli », tutte queste sono osservazioni, in fondo, superficiali, istintive, alle quali non era per la verità difficile, a chi aveva scritto la *Critica della filosofia hegeliana del diritto* o la *Ideologia tedesca*, ribattere che si trattava di manifestazioni tipiche di quella borghesia di cui il *Manifesto* era stato insieme l'apologia e il necrologio.

Nella critica al « comunismo » e nella polemica con Marx, le idee di Mazzini dismostrano dunque la nobiltà dell'animo che le aveva ispirate; non dimostrano altrettanta forza e saldezza di pensiero. La critica del pensiero di Marx deve andare in cerca di argomenti assai più solidi e pensati che non siano quelli di Giuseppe Mazzini.

7. Il discorso diventa più interessante, quando, abbandonati i documenti più antichi, si passi senz'altro alle posizioni contemporanee. Qui due concezioni tengono essenzialmente il campo: quella liberale, che ha, in Italia, la sua espressione più alta nel pensiero di Benedetto Croce, e quella marxista, che ha la sua espressione più significativa negli scritti di coloro che, più o meno intelligentemente, si rifanno alla tradizione di Carlo Marx. Accanto a questi due momenti dominanti, si sono sviluppate, sopra tutto nel dopoguerra, tendenze ispirate alla sociologia e alla rivendicazione dei suoi « metodi » per la formazione di una più moderna coscienza « sociale ». Va da sè che questa ripresa « sociologica » presuppone una critica sempre più decisa dei fondamenti della filosofia di Benedetto Croce e in genere del così detto idealismo neohegeliano; la ripresa di motivi propri alla moderna filosofia della scienza, etc. Tracciare un quadro esauriente di queste tendenze significherebbe fare la storia di questi ultimi anni di cultura italiana. È dunque indispensabile, nell'impossibilità evidente di assolvere a quel compito, che i termini essenziali del problema siano conosciuti, e che qui si tocchino solo alcuni punti o più interessanti o più significativi.

8. Mi sembra necessario premettere, innanzi tutto, qualche considerazione generale sulla concezione hegeliana della società e dello stato e della critica di Marx. È noto che per Hegel, mentre la società civile è formazione essenzialmente utilitaria che, in quanto tale, non raggiunge la eticità, lo Stato è viceversa il momento supremo nel quale il cittadino cessa di esser semplicemente in funzione del suo interesse per entrare a far parte dell'ordine sostanziale della eticità. Le definizioni essenziali da tener presenti sono queste: « La persona concreta — scrive Hegel iniziando la trattazione della « società civile » — la quale è a se come fine particolare, in quanto totalità di bisogni e mescolanza di necessità naturale e di arbitrio, è uno dei principi della società civile; — ma la persona particolare, in quanto essenzialmente in rapporto con una altrettale individualità, sì che ciascuna si concilia, si fa valere e si appaga mediante l'altra, semplicemente soltanto mediante la forma dell'universalità (l'altro principio) ». Questa è la prima definizione della « società civile »; e benchè, come si comprende,

non possa essere adeguatamente penetrata se non da chi ricostruisca l'intera concezione hegeliena della stessa società civile e dello stato, è evidente che il carattere predominante della società civile è dato dalla particolarità, dall'insieme dei bisogni materiali per assolvere i quali l'uomo entra in società con gli altri uomini. La definizione generale dello Stato e del suo principio è questa : « Lo Stato è la realtà dell'idea etica — lo spirito etico, in quanto volontà manifesta, evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa. Nell'ethos, esso (lo stato) ha la sua esistenza immediata, e nell'autocoscienza del singolo, nella conoscenza e attività del medesimo, ha la sua esistenza mediata, così come questa (l'autocoscienza) mediante il principio, ha in esso, in quanto sua essenza, fine e prodotto della sua attività, la sua libertà sostanziale ».

Quali gradi intercorrano tra queste due generalissime definizioni dei momenti supremi della seconda parte della *Filosofia del diritto* non è cosa che possa esser chiarita qui : basti aver notato che il superamento della società civile nello stato è inteso essenzialmente come superamento della particolarità nella universalità, e come risoluzione dell'individuo nella autentica libertà sostanziale. Ora a questa impostazione hegeliana la critica di Marx rimprovera essenzialmente di non aver tenuto conto del fatto che il superamento della società civile che essa postula non solo non è un superamento, ma è la semplice conservazione ipostatizzata dei medesimi princípi e delle medesime contraddizioni della « società civile ». Non avendo effettuato una critica di fondo della « struttura » della società civile e dell'effettiva condizione dell'uomo in essa; non avendo compreso il significato della « divisione del lavoro » che toglie all'uomo la sua libertà, legandolo al lavoro e opponendolo agli altri uomini, Hegel non ha superato nello Stato questo fascio di contraddizioni reali, ma si è semplicemente limitato a far della stato la « mistica sostanza ». « Questa concezione — scrive Marx nella *Critica* — non pone la vita politica in aria, bensì la vita politica è la vita aerea, l'eterea regione della società civile ». E in concreto, lo Stato diviene il guardiano della proprietà privata, il rappresentante della classe dominante, che si oppone a tutte le altri classe della società. Lo Stato hegeliano pretendeva

di risolvere in sè tutto la società, operando il passagio dalla particolarità alla eticità universale : Marx gli oppone che il suo universale è solo uno pseudo universale, un'ipostasi dell'empiria e del particolare, e per suo conto pone le fondamenta del programma rivoluzionario, e della concezione materialistica della storia.

A queste posizioni critiche è necessario guardare per comprendere le implicazioni fondamentali della discussione contemporanea intorno al problema della « società ».

9. La prima definizione « sistematica » che del termine e del concetto di società si trova negli scritti filosofici di Benedetto Croce appartiene alla III parte del III volume della Filosofia dello Spirito che, com'è noto, è costituito dalla trattazione della *Filosofia della Pratica*. « Società », dice il Croce nel passo in questione, è termine che può essere assunto a provare due situazioni essenzialmente diverse : si può intendere con « società » (e si tratta evidentemente del concetto empirico di società) un insieme di uomini viventi sotto le stesse leggi in uno stesso luogo e appartenenti alla medesima specie; e si può intendere, invece, con maggiore esattezza e rigore speculativo, la vita stessa dell'uomo, il quale, anche se vive « solo », lontano dal consorzio umano, non perciò è mai veramente solo, dal momento che egli in tanto è e vive in quanto agisce sulla realtà e pensa nella realtà. Di questi due usi di società, il primo è niente altro che un uso empirico, uno pseudo-concetto, culminante nell'idea di una classe, di una specie, di un'astrazione, dunque, che tiene il luogo dell'autentica realtà spirituale; il secondo è questo concetto stesso, culminante nell'affermazione che l'uomo in tanto è *socius* in quanto non può mai essere, come uomo, privo di quella intima società che è il suo specifico e sempre nuovo rapporto con il mondo. « Perchè società — scriveva il Croce con molta chiarezza — significa ... una molteplicità di esseri della medesima specie, dove, com'è chiaro, s'introduce subito un carattere arbitrario, che è il concetto naturalistico di medesimezza di specie. Ma, se anche mancasse questa empirica medesimezza, non perciò la società, la reale società mancherebbe. Un uomo potrà non ritrovare tra una moltitudine di uomini i suoi simili ...; e nondimeno anche in questo caso vivrà in società con gli esseri che si chiamano

naturali o soprannaturali, col suo cane, col suo cavallo, con le piante, con la terra, coi morti e con Dio. Cacciato in solitudine, cioè distaccato dagli esseri della sua medesima specie, quelle altre forme di società, ossia la comunione con la realtà, persisteranno sempre e gli daranno modo di proseguire la sua vita di contemplazione, di azione e di moralità » (*Filosofia della Pratica*, 5ª ed., Bari, 1945, p. 308). A considerare la questione con rigore, concludeva il Croce, c'è bensì una società che è l'insieme degli uomini che vivono sotto un medesimo segno giuridico e in un medesimo territorio; ma quest'idea di società non può non risultare insufficiente quando si attinga il concetto che la « vera società » è niente altro che la realtà tutta, la quale non può mancar mai, perchè, ove quella mancasse, mancherebbe niente altro che la vita.

Non direi che questa impostazione, così tipicamente « idealistica » nella sua esclusione degli pseudoconcetti di « genere » specie, etc., così intransigente nella riduzione della realtà a individualità irrepetibile (o se si preferisce a universale concreto) abbia avuto specifici svolgimenti nella dottrina politica del Croce. O meglio, quel concetto è spesso presupposto, ma non più svolto : sta di fatto che ad esso non risulta che il Croce si sia mai più richiamato di proposito nel corso delle sue ricerche filosofiche.

E tuttavia, esso è di grande importanza per comprendere certi aspetti essenziali del pensiero politico del Croce. Quando il filosofo scriveva la *Pratica* è ben noto che le linee essenziali della sua concezione politica (che è, in sostanza, di formazione relativamente tarda) non erano ancora chiaramente definite : e tuttavia, quando si cerchi di pensare questo concetto di cui si son date qui le linee fondamentali nelle sue implicazioni e nella storia successiva del pensiero politico di Croce, non sarà difficile vedere fino a che punto esso sia carico di « futuro ». In questo concetto della realtà è, innanzi tutto, assente ogni specifica idea dello stato : il superamento del concetto convenzionale di società non è ottenuto alla maniera hegeliana, definendo cioè come « particolare » la società civile e universale o etico lo Stato, ma al contrario definendo pseudo concettuale la società e solo reale l'individuo nel ritmo irripetibile della sua vita attiva e contemplativa, di pensiero e

di azione. E analogamente, già qui è presente quel motivo antisociologico che caratterizza in tutto il suo svolgimento il pensiero crociano : la « società » è una specie, un genere, un'astrazione, dunque, del tipo descritto dalle scienze naturali, non un concetto ma uno pseudo-concetto che potrà andar bene nelle analisi puramente pratico-descrittive, non in quelle propriamente storiche, volte cioè all'autentica conoscenza. Chi voglia comprendere una « società » nel suo complesso, dovrà superare la barriera dello schema, della generalizzazione, dovrà scendere nelle anime di coloro che vivono in quella società : dovrà ritrovare al di sotto della società civile la società dell'uomo, il ritmo della sua vita in quella irripetibile e unica comunione con la realtà, con la sua realtà, in cui essa propriamente è vita. Superando il concetto di « società » Croce non approda dunque allo Stato, ma all'individuo : un approdo importante tanto per la sua teoria della politica che per quella della storia.

Le interessanti implicazioni di questo concetto di « società » non escludono d'altra parte che, come già si notava, a questo concetto il Croce non sia più direttamente ed esplicitamente tornato nei suoi scritti di filosofia politica. E d'altra parte, chi cerchi di definire quale sia il posto della « società » nel pensiero politico crociano propriamente detto (cioè nelle pagine appartenenti agli scritti di proposito dedicati ai problemi della politica) dovrà ricavare il concetto indirettamente : una prova evidentissima e direi ovvia del fatto che in Croce il contrasto dialettico hegeliano tra società civile e stato o il contrasto rivoluzionario marxiano tra stato di classe e società, sono del tutto inesistenti anche come problema. E questa è una circostanza sempre verificabile negli scritti crociani di politica, a qualsiasi periodo appartengano. Su altri problemi del pensiero politico di Croce — e basti pensare alla questione dei partiti politici, della democrazia e del liberalismo, nonchè a quella del posto occupato dall'« economica » nella trama dello spirito e del suo rapporto con l'etica — sarebbe difficile parlare ove non si tenessero presenti le molte differenze che caratterizzano questi concetti al principio e alla fine di quel pensiero. Ma sul problema del rapporto tra stato e società o, che è poi la stessa cosa in differenti termini, tra

governanti e governati, forza e consenso, il pensiero del Croce è venuto mutando solo nel senso dell'arricchimento della formulazione, non però nel senso della formulazione stessa. All'inizio come alla fine della sua meditazione su questi problemi, per Croce non esiste infatti « forza » la quale non abbia la sua giusta parte di « consenso »; un consenso, precisava, certamente « forzato », conquistato in vari modi e per varie vie, ma pur sempre consenso, sorto tra condizioni di fatto reali, legato ad esse, e quindi destinato a mutare con il mutare di quelle. Da questo punto di vista, coincidendo sempre, nella concreta vita storica, forza e consenso, stato e governo, lo Stato si pone come compiuta risposta al problema sul quale sorge; e il fatto che gli si possa contrapporre una « società » di uomini non consezienti è bensì certamente previsto, ma è previsto innanzi tutto dallo stesso Stato, il quale ha sempre dei nemici che esso tenta di ridurre alla ragione (cioè ad un « forzato » consenso) con tutti i mezzi di cui dispone, mandandoli in galera o al confino, disperdendoli o perseguendoli, riducendoli insomma nella situazione più confacente alle proprie inesorabili necessità.

L'esemplificazione dei mezzi con i quali lo stato guadagna il consenso necessario al suo essere, indispensabile alla sua vita, è tratta dalle pagine stesse del Croce, non è un libero commento del suo storico. E chi guardi a fondo nella natura di questo stato crociano (che è quello teorizzato nella principale sua trattazione politica, gli *Elementi di Politica* del 1924) non può non concludere che la sua fisionomia è piuttosto autoritaria che liberale, piuttosto basata su una concezione coercitiva del potere, che su una libera articolazione di istituti e di garanzie. Croce ha letto con attenzione Machiavelli, ha meditato profondamente la lezione di Marx : la concezione della politica che egli svolge in queste pagine non è temperata da spirito conciliativo. L'etica che pure è dichiarata, senza pentimenti, momento ulteriore e superiore rispetto al momento politico (al punto, anzi, che la stessa politica diventa, nella concreta dialettica della vita spirituale, suo mezzo e strumento), l'etica finisce per essere lontana dalla politica, momento ulteriore appunto, ma, in quanto tale, del tutto estranea alla sua sfera. Eppure, si dirà, nello stesso volume che raccoglie

gli *Elementi di Politica*, un capitolo essenziale, fondamentale, centrale, è dedicato alla concezione liberale come concezione della vita (1927): come mai, dunque, qui si inclina alla tesi che il momento machiavelliano sia preminente rispetto a quello liberale, tanto preminente da offuscarlo e da renderlo concretamente inoperante nella vita dello stato?

E tuttavia, la contraddizione non è della tesi che qui si sostiene, ma, in qualche modo, di queste pagine di Croce, assai più tormentate e complesse di quanto non si sia solitamente creduto. Il capitolo sulla concezione liberale si apre, non a caso, con la dichiarazione che della concezione liberale non s'è parlato nelle pagine precedenti (che pure, dopo la parte teorica, delinenano una breve e incisiva storia della « filosofia della politica », e da Machiavelli a Vico, da Rousseau ad Hegel e ad Haller esauriscono alcuni momenti culminanti di quella storia) perchè quella concezione è in qualche modo estranea alla trattazione specifica della politica, come quella che dovrebbe esser piuttosto detta « metapolitica » che politica. Se il partito liberale appartiene, come partito, alla storia delle lotte politiche e sociali, la libertà a cui esso si richiama appare allo sguardo dello scrittore attento come qualcosa di più e di diverso; non un'ideologia tra le altre, ma il principio stesso della realtà, la molla del divenire, la forza che regge e guida il corso delle cose, risultato e premessa di quel corso stesso. Sì che, pretendere di voler ridurre la vita della libertà alla vita degli istituti che volta a volta, più o meno perfettamente, la « realizzano », significherebbe confondere un principio regolativo con un momento empirico, una categoria eterna con un fatto contingente, e non comprendere di conseguenza che la libertà è, come la vita e lo spirito, del tutto inesauribile dagli istituti nei quali scende e prende forma ed esistenza storiche (donde, sia detto tra parentesi, la duplice tesi crociana che se il liberismo economico presuppone il liberalismo politico, questo, quando sia pensato con rigore, non presuppone quello, e la libertà può quindi non essere incompatibile con un ordinamento comunistico, a quello stesso modo che può non essere incompatibile con qualsiasi momento empirico della vita politica; e donde, è chiaro, la sorpresa e quasi la « scandalo » di uno scrittore come Luigi Einaudi, seriamente convinto dei limiti

del liberismo economico, ma non altrettanto disposto a toglier di mezzo come meramente empirico quel problema delle garanzie della libertà che Croce considerava viceversa su un piano nettamente inferiore a quello della sua autentica vita). Ad una concezione così alta della libertà corrisponde così, nelle pagine degli *Elementi di Politica* e poi in tutti gli scritti successivi del Croce, una concezione dello stato assai cruda e autoritaria; ed è interessante notare come, quando nel corso della trattazione, egli si pone il problema dell'opposizione al volere dello stato, il suo discorso assuma un tono assai singolare. Ammesso infatti che lo stato ha sempre quel consenso che gli è indispensabile e che per il resto questa sfera del consenso esso cerca di allargarla con tutti i mezzi a sua diposizione, che posto doveva esser riservato a coloro che non si assoggettavano al principio e alla logica del potere? In un luogo degli *Elementi* Croce aveva detto chiaramente con quali mezzi e per quali vie lo stato cerchi di guadagnare o di spegnere i suoi avversari; e il suo discorso aveva assanto una piega nettamente machiavelliana. E tuttavia, quando il filosofo scriveva gli *Elementi* il partito che stava spegnendo in Italia le libertà politiche e le istituzioni in cui queste erano state espresse, gli era già apparso come il partito della illibertà e della dittatura, un partito al quale gli uomini onesti non potevano, neppur forzati, dare il loro consenso e il loro appoggio. E Croce scrive allora la pagina più alta, umanamente e storicamente, del suo piccolo libro : e gli uomini del dubbio, del pensiero, della critica, gli uomini che hanno lo sguardo fisso pù all'eterno che al contingente e che perciò non stanno al giuoco ideologico delle formule politiche, perchè in quelle formule vogliono veder chiaro, gli appaiono come i « vinti », come coloro ai quali, ripetendo le parole di Giulio Cesare in Shakespeare, ogni capo di stato dirà, rivolgendosi ad un ideale Marco Antonio, che sono troppo magri, e pensano troppo e perciò stesso sono pericolosi (« He [Cassius] thinks too much : such men are dangerous »). E tuttavia, scrive il Croce, per vinti che siano nelle contingenti battaglie della politica, sul piano superiore dell'etica essi ritrovano il loro posto e la loro funzione, perchè « la vita morale abbraccia in sè gli uomini di governo e i loro avversari, i conservatori e i rivoluzionari, e questi forse più degli altri, perchè meglio

degli altri aprono le vie dell'avvenire e procurano l'avanzamento delle società umane. Per essa non vi sono altri rei che coloro i quali non si sono ancora elevati alla vita morale; e spesse volte loda e ammira e ama i reietti dei governi, i condannati, i vinti, e li santifica martiri dell'idea. Per essa, ciascun uomo di buona volontà serve alla causa della cultura e del progresso a sua guisa, e tutti in concordia discorde » (*Elementi di Politica*, ora in *Etica e Politica*, Bari 1931, p. 232). Che è, come si vede, una pagina di grande bellezza e forza oratoria, una pagina chiaramente e dolorosamente autobiografica : e tuttavia è evidente che in essa il valore dell'opposizione, perduto nella concreta trama dei rapporti statali e politici, è riguadagnato su un piano ulteriore rispetto a tutti i contendenti, sul piano della libertà, cioè della stessa storia come storia della libertà. Sì che la conclusione che sembra lecito ricavare da queste premesse non è già, come talvolta si è detto, che la concezione della libertà è in Croce una concezione formale, metapolitica e che il suo liberalismo è di conseguenza di tono così singolare da poter essere inserito con grande fatica e con notevole arbitrio nella storia del classico liberalismo europeo; ma è piuttosto che tra la sua concezione dello stato e la sua concezione della libertà permane uno iato, un salto qualitativo, e che in tanto la seconda ha cotesto carattere di transcendentale molla dialettica del reale tutto, in quanto lo stato è così chiuso nel momento politico-autoritario da non consentire in sè stesso alcun effettivo giuoco liberale. Posseduto da un demone machiavelliano della politica, Croce ha cercato conforto su un altro piano, sul piano della libertà, che era poi, come storia realizzata, una liberazione dalle angoscie della praxis, una catarsi. Il pensiero politico di Croce è tutto in questo contrasto. E tuttavia, per il problema che ora ci interessa, è evidente che non c'è società al di fuori dello stato, l'altra società, quella degli oppositori, trovando il suo vero ruolo soltanto sul piano rasserenante dell'etica e della storia.

10. Se, al di là dei problemi più propriamente politici (dove, si è visto, tra stato e società non è concepibile per Croce alcuna reale separazione), si cerca di cogliere il tono della parola « società » e dell'aggettivo « sociale » nelle pagine crociane dedicate ai problemi della storia e della sociologia, non

sarà difficile constatare che si tratta di un tono sostanzialmente negativo. Così nella visione crociana della storia, la nota o il momento « economico-sociale » appaiono come qualcosa di secondario o addirittura di inferiore; e non perchè il Croce non riconosca alla « storia economica » la sua autonomia e la sua importanza, ma piuttosto perchè la storia economica, come quella del diritto etc., ha il suo posto particolare nella vita dello spirito, e non si può pretendere che sostituisca quell'unico centro di interessi che si realizza e si celebra nella storia etico-politica. « La storia morale o etico-politica — scrive il Croce nella *Storia come pensiero e come azione* (Bari 1943, pp. 219-220) — non ignora i fatti economici, come non ignora le speculazioni del filosofo e le creazioni dell'arte, ma presuppone e deve presupporre tutte queste cose nella loro vita specifica, restringendosi a considerarle unicamente in quanto essa a volte a volta le promuove, le adopera e le oltrepassa ». È evidente in questo passo non solo il concetto tante volte espresso dal Croce della superiorità del momento etico su tutte le manifestazioni della vita spirituale o, come anche si potrebbe dire, della libertà la quale promuove tutte le manifestazioni della vita e tutte le « oltrepassa » dopo averle « adoperate »; ma altresì il concetto stesso della « società » che non può essere ricostruita se non partendo dallo stato, che di quella è la « mente e la volontà sintetica ». Da questo punto di vista è necessario partire se si vuole comprendere con esattezza i termini della polemica che ha avuto a propagonisti gli storici liberali e gli storici marxisti; preoccupati i primi di affermare il principio che una storia che non sia innanzi tutto storia della classe dirigente o che non ponga la classe dirigente al centro della generale storia di un periodo, non può avere alcuna effettiva unità e svolgimento; fieramente ribattenti i secondi che una storia siffatta rischia di essere storia del solo momento « egemonico », senza preoccupazioni per tutta quella parte della società che non entra in quel momento e che è tuttavia non meno reale ed operante. Una polemica, questa, certamente assai istruttiva (almeno nei suoi momenti più alti) e che ha consentito una feconda fioritura di studi e di ricerche che altrimenti non sarebbero stati intrapresi; e che tuttavia rischia di diventare astratta, quando non si ponga mente al fatto che

anche il più conseguente marxista non potrà negare che al centro della storia non può non esserci lo stato, la classe che dirige e che cerca di guidare in una certa direzione la politica del paese, e che tutte le altre forze vanno bensì tenute presenti, ma solo dialetticamente, per quel che entrano, positivamente o negativamente, attivamente o passivamente, nel ritmo di formazione del processo storico. Muterà, certo, a secondo del punto di vista generale, la valutazione di questa stessa politica e di questa stessa classe dirigente; che non potranno non essere considerate da un marxista come espressione di una classe, di un determinato momento della società, e come tali recanti in sè tutte le contraddizioni che costituiscono quel momento della vita storica. E tuttavia, per quanto riguarda le così dette classi « subalterne », la pretesa di farne il centro della storia, studiandole nelle loro composizione e nella loro volontà politica, rimarrà una semplice pretesa fino a quando nello storico non sarà maturata l'esigenza di pensare quelle classi nel nesso con la classe dirigente, con il momento « egemonico » e dirigente.

Pure, chi consideri la storiografia liberale più recente (e parlo, si intende bene, della migliore storiografia liberale) non avrà difficoltà constatare come la tesi crociana della superiorità della storia etico-politica sulle storie particolari, sia intesa, in concreto, in modo alquanto diverso da quello in cui Croce l'intendeva. Perchè qui non si insiste tanto sul fatto che il momento etico è quello che promuove tutte le manifestazioni della vita, ma piuttosto sulla risultante etico-politica di un complesso processo economico-sociale : che è, come tale, procedimento alquanto diverso da quello crociano. Da qui, anche, le accuse mosse a qualche storico liberale di essere in realtà più marxista di quanto egli stesso ritenga; perchè considerando il nesso tra il momento economico e quello etico-politico come un nesso essenzialmente dialettico, di reciproca implicazione, si finisce in qualche modo per toglier mezzo il ruolo predominante del momento etico. Che è, indubbiamente, un'osservazione esatta; e tuttavia il marxismo di Carlo Marx e la concezione della storia che egli illustra, per esempio, nella prima parte dell'*Ideologia tedesca* presuppongono ben altri concetti da quello del nesso tra economia e morale, per potersi sostenere una così semplicistica definizione di quel che la sto-

riografia marxista sia e debba essere. E a questo proposito non sarà forse inutile ricordare che, nato dall'insoddisfazione per certi aspetti della filosofia di Croce, il marxismo italiano del dopoguerra ha spesso preteso di far passare per autentico marxismo quello che nel migliore dei casi non era che revisionismo « di sinistra » del pensiero crociano : con quale vantaggio per la chiarezza delle reciproche posizioni non sarà difficile comprendere. Che poi oggi, alcuni marxisti italiani vengano definendo come « crocianesimo » malamente travestito il marxismo di certi loro compagni e colleghi, è, da questo punto di vista, un fatto certamente positivo e lodevole.

11. C'è ancora un punto che, importante e dibattutissimo, deve essere rapidamente richiamato prima di concludere questa rapidissima rassegna. Si tratta della polemica pro e contro la sociologia, riaccesasi in Italia, dopo la violenta critica crociana al termine della seconda guerra mondiale, con la diffusione, anche in Italia, dei testi fondamentali della moderna sociologia anglosassone. È fin troppo noto che per « sociologia » gli ambienti storicistici e idealistici italiani hanno inteso o la sociologia di tipo positivistico, o quel movimento di pensiero che, da Dilthey a Meinecke, ha condotto il pensiero tedesco dalla dialettica di Hegel ad una ricerca sempre più insistente dei tipi e delle forme fisse della vita spirituale. Un intelligente storico della filosofia, scolaro del Croce ma abituato a pensare con la sua testa, Carlo Antoni, pubblicò nel 1940 una serie di saggi che, iniziando con Dilthey e terminando con Woelflin, delineavano il processo del pensiero tedesco dopo Hegel come smarrimento della dialettica, del nesso individuale-universale, ed esibivano una critica spietata di quel processo stesso. Pensatori come Dilthey, come Max Weber, come Troelsch, come Meinecke, venivano bensì avvicinati con simpatia e con notevole intelligenza storica da questo rappresentante assai consapevole del moderno storicismo italiano; e tuttavia la loro produzione scientifica veniva sottoposta ad una critica inclemente, che ha fatto dire a qualche recente critico dell'Antoni che più che un libro di storia il suo era una « professione di fede » crociana. Quale che sia il conto che bisogna fare di questo giudizio, è certo che la polemica che, spesso sottintesa, divide gli studiosi italiani sul problema del così detto

« storicismo tedesco » e quindi sulla valutazione critica datane dall'Antoni, è niente altro che un riflesso della polemica che li divide sul problema della sociologia. Fermi gli storicisti crociani alla condanna pronunciata dal loro maestro (attenuata solo dal riconoscimento della possibile utilità della sociologia, quando sia saggiamente impiegata); tenaci i loro avversari nell'affermare che tutto l'edificio del crocianesimo è ormai andato in pezzi, e che anche la situazione della sociologia, concepibile in quella logica, deve essere profondamente riesaminata e ricontrollata. Le recenti simpatie neoempiristiche della filosofia italiana contemporanea conducono, in effetti, ad apprezzare la sociologia e a liberarla dalla svalutazione crociana; e non c'è bisogno di molta penetrazione per capire che al fondo di questa rivalutazione c'é un ben diverso atteggiamento verso il così detto valore conoscitivo delle scienze naturali, negato, com'è noto, dal Croce, e riaffermato, su altri fondamenti, dai moderni studiosi italiani di sociologia. Entrare adesso in questa polemica sarebbe del tutto inutile : qui non importa dire se, a giudizio dello scrivente, avesse ragione Croce o abbiano ragione i suoi avversari. Basti dire che tutte coteste discussioni non hanno di fatto potuto smentire un punto essenziale dell'indagine sociologica; e cioè la sua tendenza generalizzante, opposta, in quanto tale, a quella tipicamente individualizzante dell'indagine storiografica. Nè si potrebbe acconsentire del tutto con l'affermazione di Guido Calogero (*Etica, Giuridica, Politica*, Torino 1946, p. 301) il quale, in un'analisi tendente al accertare i rispettivi meriti e i rispettivi demeriti, invitava gli studiosi a considerare che anche nell'impostazione crociana si nota un insopprimibile esigenza « sociologica » allorchè il filosofo sottolinea il momento pratico da cui sorge e a cui torna l'indagine storiografica; perchè è evidente che il valore della storia come preparazione all'azione non è da intendere come se la storia offrisse al politico uno schema rigido da seguire, un insieme di dati e di notizie sul passato, ma piuttosto nel senso della consapevolezza storica e della coscienza critica che chi agisce non può non avere.

D'altra parte, non sarà del tutto inutile ricordare che questa polemica è rimasta patrimonio quasi esclusivo dei « filosofi » e che gli storici veri e propri (quelli, cioè, che scrivono

libri di storia e non solo libri in cui si discute sul miglior modo di scrivere libri di storia) se ne sono in genere ampiamente disinteressati. Non so se si tratti di una prova di forza e di maturità : certo è stata una giusta e spesso inconsapevole reazione alla pretese di quei filosofi che, arsi dal desiderio di riuscir moderni, concreti, sperimentali, hanno incontrato il disinteresse di coloro che alla prepotenza dei « concetti puri » avevano sempre opposto, per le esigenze stesse del loro « mestiere », il duro lavoro della ricerca.

12. Con queste sommarie considerazioni ha termine la rassegna sui significati e sugli usi del termine « società » nella tradizione politica e storiografica italiana. Dopo tutto quel che s'è detto nelle pagine precedenti, sarebbe ingiusto che allo scrivente non si riconoscesse almeno la consapevolezza dei limiti e delle grandi lacune di questa ricerca. Ma come primissimo orientamento e come stimolo a proseguire e ad approfondire l'indagine, queste pagine non riusciranno forse del tutto inutili.

Università di Roma.

Society: The Idea and its Sources

by Edward Shils

I. The Idea

A society — a human society — is a differentiated and co-ordinated system of the institutionalized and freely adaptive actions of individuals, self-reproductive through time and taking place within a territory which has meaning to those who reside in it.

1. *Territoriality:* The boundaries of this territory differ in determinateness from society to society. Regardless of their definiteness, they set a general limit to the range of membership in the society. This helps to form the individual's image of himself as a member of his society, and his image of his fellow-members.

2. *Continuity:* (a. *Genetic*) Any system which we call a society has a prolonged persistence through time. It is primarily self-reproducing biologically and hence at any one time contains individuals at all stages of the human life span. Although new members may be recruited through immigration or through the extension of the boundaries of the territory in which the society lives, these new members are incorporated into the *self-reproductive* stock of the society. It is the latter fact which helps to constitute them as members. (b. *Traditional)* A society also has continuity through time by virtue of the trans-generational persistence of certain modes of the organization of action and belief. This inheritance in the form of tradition is often accompanied by a feature which is unique to human societies. This is the

sense of continuity with the past. It is an attachment to the past, a sense of participation in the past as well as the present, and it is experienced by some significant sectors of practically all known societies.

3. *Institutions:* (a. *Interaction*) A society is constituted by the actions of individual actors acting towards other individual actors whom they confront immediately or through communication over a greater distance An essential element in this interactive confrontation is the *normative expectation* directed by one of the actors towards the other. These normative expectations vary in explicitness and in imperativeness. Conformity with them calls forth rewards in the form of positive response (e.g., affection, praise, etc.) and/or the provision of facilities such as income, and other claims to resources such as land, vocational roles etc. Nonconformity calls forth negative responses (hostility, disapproval, etc.) and/or withdrawal or blocking of access to income and other claims to resources, etc.

Interactive relationships, and whole societies, vary in the degree of specificity and imperativeness of these normative expectations. The lower the degree of specificity and imperativeness, the greater the range of freedom of the individual actor.

(b. *Scarcity*) Every human situation contains within it the potentiality, if not the immediate reality, of scarcity of the objects which correspond to the ends sought by the human beings in that situation. Scarcity is therefore a potential problem whenever human beings come into contact with each other. It does not become an urgent problem when normative expectations are shared, since the allocation of scarce rewards in relationship to the properties of the actors constitutes one of the main substantive elements of any normative expectation.

The allocation of facilities for enjoyment and performance is another of the "problems" to which normative expectations are addressed. Claims and rights to such facilities are regulated by these expectations. Where normative expectations are not effectively shared, and where they inadequately

cover newly emergent problems of the allocation of facilities and rewards, scarcity, and therewith conflict, emerge as real problems.

(c. *Conflict*) When conformity with expectations is not forthcoming, the result is either withdrawal of the particular actors from the relationship and their replacement in it by others, the cessation of the relationship, the continuation of the relationship in a less integrated form, or conflict in which the actors seek to achieve their own ends over each other's resistance.

(d. *Order*) When the normative expectations are shared by the parties to the interactive relationship, the result is order; when this order is stable and recurrent through time, it is an institution. The institutional order of a society has, as a whole, considerable resistance to exogenous change. The breakdown of institutional order in cases of revolution, civil war, and interpersonal violence is usually restricted to a certain range by the existence of other shared normative expectations which institutionalize the conflict of aspirations. Order never collapses completely and concurrently in all spheres and areas. Even the most violent internal conflicts are surrounded by elements of institutional order.

(e. *Value-orientations*) The normative expectations which are central in the interaction of individual actors are expressions of the general value-orientations of the actors. The value-orientations are expressed in the judgments of individuals regarding what action is appropriate for an individual characterized by certain properties such as age, sex, occupational role, past or prospective achievement, power position, kinship and ethnic connections, civil membership, etc., in a given situation. They contain a usually very vague and not necessarily consistent scheme of ranking or ordering of virtues or merits, and of the rewards to which their bearers are entitled.

(f. *Status and role*) The actions of individuals, even in face-to-face, interactive situations, are not therefore directed to the other individuals in the situation solely as individuals. They are directed rather towards them with respect to their

possession of these diverse properties. The normative expectations which an individual actor directs towards other individuals need not be an expression of his own personal predispositions but might be those which are appropriate to his own role (as defined by certain properties, e.g., occupation). Thus, a civil servant, dealing, in a matter of public business, with another individual, will express a value-orientation which is appropriate to a civil servant in relation to a citizen, rather than his own personal value-orientation or temperamental disposition.

The orientation of action of an individual is hence not always towards another particular individual. It may also be towards a *class* of individuals possessing certain properties, such as ethnic qualities, occupation, income or power.

In consequence of the inherent generality of the component elements in normative expectations, a society comprises not only interactive relationships of individuals but also relationships of anonymous *classes* of individuals, each class defined by its generic properties (e.g., race, class, power position).

(g. *Structural differentiation*) The actions which the members of the society perform towards each other, towards nature, towards cultural symbols and towards members of societies outside their own, are differentiated into institutionalized sub-systems—into families, churches, schools and universities, workshops, markets, corporations, armies, etc., which perform diverse and overlapping functions for their individual members and for the maintenance and change of the society.

These institutions possess certain self-reproductive properties which enable them to persist through time, to adapt themselves to changes, to recruit new members and to assimilate them into their ways of acting and judging. Their persistence and internal coherence rest in the first instance on a certain measure of sharing of value-orientations, or, more specifically, of sharing of normative expectations, and on their capacity to gratify the needs of their members within the institution and in their relationships to the society and the world outside the institution.

4. *Attachment:* Institutions, and the corporate bodies which define their boundaries, are kept stable through power, through expectations of advantage, by the consensual legitimacy of the rules and authority in the institution, and by the attachments of the members towards each other. These attachments are of four types: *Primordial*, *personal*, *sacred*, and *civil*.

(a. *Primordial*) An attachment to a person by virtue of particularistic existential connections, such as a biological tie of kinship, or an enduring sexual connection, or the sharing of a common location on the earth's surface, is a primordial attachment. The vital and chthonic aspects of an individual human being's existence arouse his sensibilities on occasion, and this aroused sensitivity causes him to apprehend his connection with those who share them with him. Kinship, ethnic identity, and nationality all have their roots in these primordial reactions.

(b. *Personal*) Human beings are capable of individuality and of the perception of another's individuality. The purely personal qualities of gentleness, benevolence, lovingness, cruelty, resentment, harshness, etc., go forth from one individual to another and arouse personal attachments (and repugnances). In institutional roles, where the normative expectations call for judgments and actions quite independently of personal qualities, these qualities still force their way through to expressions of attachment (or repugnance).

(c. *Sacred*) Human beings in various degrees and on particular occasions have a sense of confronting some ultimate ground of being, some irreducible force, such as divinity, justice, truth or goodness. These perceptions of the "sacred" become articulated into systems of belief, in which individuals in any society share in unequal measures. For those for whom these beliefs are urgent, other individuals who share these beliefs are endowed with a quality which calls forth a particular attachment. The community of believers is a community in which the members who themselves are possessed by sacredness are attached to each other by virtue of their belief in a common relationship to the sacred.

(d. *Civil*) When primordial and sacred sensibilities are moderate, and when the attachments to which they give rise become more attenuated, a general normative expectation of civility emerges. This is the obligation of citizenship corresponding to membership in a civil society: The elements of territoriality and of justice, which are respectively primordial and sacred in their origin, persist in the normative expectation of civility; but they become less exclusive and less preponderant and permit a greater looseness and plurality of attachment.

5. *Polity; Economy; Culture; Kinship; Status:* The major institutional sub-systems of any society are its polity, its economy, its system of cultural institutions, its kinship or familial system, and its status system. Very approximately, the sub-systems exist because they gratify the needs of human beings. The needs for stability, order and justice, not merely in their face-to-face interaction but in the larger order of which they feel themselves part, are coped with by the polity; the needs for sustenance, shelter and convenience, by the economy; and the needs for instrumental and sacred knowledge, aesthetic expression and reception, and moral judgment, by the cultural system. The needs for sexual gratification, genetic continuity, affection and convenience are expressed in the kinship system. The status system arises from men's propensity to judge themselves and others in accordance with their value-orientations. This attribution of needs to the sub-systems is, it should be stressed, at best only approximate. Some of the needs are gratified less specifically throughout several of the sub-systems.

Each of these institutional sub-systems does not merely gratify needs. It provides the rules which govern the conditions of their gratification. It allocates scarce occasions and scarce facilities for their gratification. The allocations are practically always unequal in some measure among the members of the sub-system. The inequality might be a function of the unequal distribution of genetic properties, or of the unequal distribution of power, of significant kinship connections, skill, education, etc. Existing distributions of inequality of one property often reinforce inequalities in the distribution of other properties as facilities and rewards. These inequalities consti-

tute "problems" in the most elementary interactive process and in the society as a whole. Within each sub-system, coping with this problem of inequality in the distribution of occasions, facilities and rewards is a major task. Its solution determines the state of equilibrium of the sub-system, and through the linkage with other sub-systems, it affects their equilibrium also.

These spheres or sub-systems of institutions must be integrated in some way, because the same individuals participate in each of them. The sub-systems are linked with each other in a variety of ways. In small, "primitive" societies, they are almost congruous with each other; i.e., the same persons perform roles which are simultaneously political and economic and familial, or political and cultural, or cultural and economic, or economic and familial. These societies are often called "undifferentiated" because of the approximation of the sub-systems towards identity of personnel and fusion of roles.

The larger a society becomes and the more complex the tasks become, the more the sub-systems or spheres tend towards differentiation. Naturally, the same individuals participate in all of them, but there is less "carry-over" of roles from one to the other. Thus, when a family member acts in his capacity as a churchman or as a teacher in a school, his familial status is in suspension. The economy and the polity become distinct from each other, the kinship system and the cultural system become distinct from each other, etc. Within the cultural sphere, the religious roles become distinct from the scientific, and these respectively become distinct from the aesthetic roles.

Each of these sub-systems develops a certain measure of autonomy, but this autonomy is always limited by the functioning of the other sub-systems. They intersect at many points: through overlapping personnel, e.g., the family and the economy; or through dependence for financial support, e.g., the polity in relation to scientific institutions; or through the provision of a framework of authoritative rules which set limits to the range of variability of the autonomously established and enforced rules of the particular sub-system, e.g.,

the polity in relation to the market economy, or the polity in relation to the family. The status sub-system is very intimately linked with the others because the judgments which determine the status of an individual or group refer to their possession of such properties as income, wealth, occupation, achievement, education, family connections, ethnicity, power, etc., which are themselves foci of institutional sub-systems.

6. *Co-ordination:* The co-ordination of individual actions and of institutions is accomplished through *consensus*, i.e., shared or common symbols which define the objectives and rules of action, through the *exercise of power*, through *exchange*, and through *ecological adaptation*. These four main types of the co-ordination of individual action—consensus, power, exchange, and ecological adaptation—are almost always intertwined in varying combinations. The pure type is found in reality only occasionally and marginally.

(a. *Power*) In so far as the exercise of power works within the consensus, the relevant actions of individuals, i.e., their obedience to the commands of the powerful, are co-ordinated by (legitimate) authority. In so far as the co-ordination takes place through the capacity of the powerful person to withdraw or grant some object or opportunity greatly desired by the person to whom his particular or general, explicit or implicit, commands are directed, he rules by coercion. (Manipulation is a further variant in which the situation is so managed that conformity with the intentions of the powerful is obtained without the expression of a command and without the perception, on the part of the conforming person, of an intention to elicit obedience.)

(b. *Exchange*) Co-ordination also takes place through exchange of prospectively advantageous objects or services. Exchange takes place within a context of generally agreed rules, such as the relative value of the objects and services exchanged etc. Failure to conform with these rules might result in the dissolution of the relationship by the withdrawal of one of the parties or through the enforcement of the rule by a third party possessing acknowledged legitimacy (e.g., the state).

(c. *Ecological adaptation*) Co-ordination is often brought

about, not through the direct expression of a normative expectation and explicit conformity with it, but through independently initiated adaptive action. Individual actors, confronting a situation which they accept as given, i.e., as unchangeable by their own action, will often modify or adapt their actions so as to obtain from it the gratifications they seek —at least in some measure. Thus, as new employment opportunities arise in new areas of a country, individuals will change their residences; as the demand for old skills declines, they will cultivate new skills. These latter changes do not take place because any powerful person has ordered or even desired them to occur. They occur because the actor sees in his adaptation some relative advantage as compared with the alternative of persisting in a course of action which might be relatively disadvantageous to him.

(d. *Consensus*) A society which is a relatively stable, recurrent system of actions, differentiated into institutional spheres and particular institutions, is inconceivable without some degree of consensus among those participating in each process of interaction, and within the society as a whole. For the mutually gratifying and successful interaction between individuals in communication with each other, which constitutes the most elementary pattern of every institution, some mutual understanding and tacit and explicit agreement are necessary. This is so whether the relationship be one of authority and obedience or one of exchange. (This does not mean that there are no interactions in which the prospect or reality of coercion renders the process "successful" from the standpoint of one of the actors. There is always some coercion in every society. It is, however, seldom preponderant for a long period or over a very wide range of the interactive processes occurring in the society at any one time.)

This mutual understanding and agreement are the manifestations of the common possession of and attachment to a set of symbols which range from vocabularies to moral rules and cosmic beliefs. The symbols which regulate a particular interaction of persons, face-to-face or otherwise in communication with each other, are part of a wider cosmos of symbols

which many persons share in that society to varying degrees and in various situations of interaction.

None of the symbols of the constellation are continuously in effective operation. Most of them are in the "latent stock," available when the occasion arises. Only a small part of the cosmos of symbols which constitutes the cultural system of a society is explicit. Little of it is systematized in an articulate and rigourously logical pattern, and by no means all of it is equally shared by all the members of the society.

It is, for one thing, not shared by the infants and children of the society. They come into the world without it, and much of the process of their education is concerned with inculcating some rudiments of it into them (*socialization*.) It is not equally shared by all adults because of inequalities in the strength of their need to be in possession of or in contact with the cosmos of symbolic objects. It is not equally shared by persons who live spatially or socially distant from the "center" of the society, who are not effectively in communication with those in the society, who have taken the "central value system" into their particular custody (e.g., judges, lawyers, professors, theologians, etc.). It is not equally shared by those who are long established in the society and those who are new to it and who have not been "assimilated" (e.g., immigrants). It is not equally shared by those who define their "interests" as being contrary to the "interests" of those who are in authority in the central institutional system of the society (e.g., churches, state, economic enterprises, universities, etc.). It is not equally shared by those who follow criminal careers, or who are consciously revolutionary or otherwise antinomian.

Nonetheless, despite these marked inequalities in possession and attachment to the cosmos of the society, there is something which approximates, in a discontinuous and partial form, a consensus which, in consequence of its existence, restricts conflict and sustains order. The cultural system integrates those who share it.

7. *Central Value and Institutional Systems:* Societies, although they are defined by the co-ordinated actions of individuals, which are in their turn co-ordinated into institutions

and spheres, are not, however, equally integrated. No society can ever be a completely integral structure. It is impossible that all its members will be equal in attachment to the cosmos of cultural values, or that they will be equally integrated into the structure of institutions which embody these values. There is a close association between the espousal of the cultural value system and the exercise of authority in the institutional system. The institutions through which the main authority is exercised in the co-ordination of a society constitute the central institutional system (e.g., state, church, the legal system, including especially the property system, schools and universities). The value system expressed by the elites of this institutional system is the central value system.

The expanse of territory and the consequent imperfections of communication (even in present-day Western societies), the differentiation of occupational roles in the economy, and the differentiation of styles of life attendant on the inequalities in the distribution of income and wealth, all lead diverse sectors of societies to be unequally attached to the central value system and to participate unequally in the central institutional system. Participation in the rule-making and decision-making functions of the polity is certainly very unequal, even in democracy. Integration into a single economy is imperfect, even in a planned economy, because of difficulties in planning and administration on a grand scale. Participation in religious institutions is unequal. Commercial and cultural intercourse frequently leave pockets of isolation in the countryside and even in sections of great metropolitan centers where groups of people lead more or less self-contained lives.

The integration of societies falls short of completeness not only in the form of isolated self-containment, but also in the forms of alienation, withdrawal and conflict. These involve both hostility, in varying degrees, to significant parts of the constellation of cultural symbols, and refusal to accept the roles commanded by authority in particular institutional subsystems or spheres.

Moreover, it is not merely that there is imperfect integration between the "center" and the "periphery" of any society. Within the center, among the elites of the different spheres,

there is always some measure of un-integratedness. The economic elites, for example, are not always completely in accord among themselves, and they might well be in conflict with the political elites or the cultural elites. And these two latter categories are also often in discord, internally and externally.

8. *Transformation:* No society remains very long what it has been at any moment of its past. Every society, although continuity and stable recurrence are essential to its being, is continuously in change. The changes are of varying magnitudes, and the magnitudes or "rates" of change vary among different sub-systems and within the spheres as well; the rates also vary through time.

The internal tensions of a society, associated with its malintegration, are one major source of instigation of these changes. The un-integratedness of the cultural value system is another major source, since efforts to explore, clarify and systematize, bring forth new potentialities and discredit older claims to validity of institutions and actions legitimated by the antecedent interpretations. There is, moreover, in some men a need for novelty. Furthermore, in some societies—and most notably in Western societies, where science plays such a central role in the system of cultural values—the cultivation of certain types of cultural values is a guarantee of continuous innovation. This is accentuated in societies where "efficiency" becomes one of the cultural standards by which institutions and practices are judged.

II. The Sources

The idea of society which is sketchily presented in the foregoing pages is neither an arbitrary nor an idiosyncratic composition. The divers components belong together, not simply in an empirical sense, but rather in the sense that they are entailed in the opening sentence. Neither are the underlying conceptions or the specific components of this definition idiosyncratic.

In the present state of reflection on the nature of society, this definition represents a consensus which is, in varying degrees of explicitness, accepted among the leading writers on the subject, among whom might be mentioned Professor Tal-

cott Parsons, Professor Frank H. Knight, M. Bertrand de Jouvenel, Professor Raymond Aron, Professor Max Gluckman, Professor Michal Polanyi, Professor Helmuth Plessner, *et al.* Naturally, not all, and perhaps none, of the writers would subscribe to every aspect of the conception of society set forth above. Nonetheless, there is a fundamental identity of outlook among these leading social theorists of the present period, and the conception expounded in this paper attempts to give one expression to that identity.

Another ground for refuting a possible charge of idiosyncracy in this conception of society is the complex set of traditions upon which it draws. It is obviously impossible on this occasion to write the history of each element; it is, however, possible to indicate briefly the main sources from which most of these elements derive. Their major points of contact with the past reach into the essential traditions of our intellectual history in the West.

1. *Territoriality:* Much, naturally, goes back to Aristotle. The idea of the territorial basis of a society received its most enduring form in his depictions of the *polis*. The Aristotelian notion of the territorial aspect of the *polis* was enriched by Ferdinand Tönnies, who in *Gemeinschaft und Gesellschaft* built directly on Aristotle's idea of territoriality to formulate one of the essential properties of *Gemeinschaft*. According to Tönnies, the soil on which the *Gemeinschaft*—the small closely knit society, e.g., a village community—lives, acquires symbolic value, even sacredness, so that residence on it and contact with it become qualifications for membership in the collectivity. Quite independently of Tönnies, Jane Harrison's and Ernst Renan's analyses of sacred places extended the Aristotelian conception; the ideas of the 19th- and early 20th-century theorists of nationalism also contributed to the reinterpretation of territoriality, as a merely spatial location of a society, into the conception of territorial locus as a "meaningful" aspect of social life, whereby individuals define the scope of their obligations and the identity of themselves and others.

2. *Continuity:* Aristotle—with Plato—is also the source of the idea of the biological continuity of any society. Society must continue the institutions which provide for its biological

continuation—otherwise it would not be a society. There are institutions or collectivities which are not biologically reproducing, such as clubs, armies, universities, etc., but that is why they are only components of society and not societies as such. (That is why definitions of society which bring forth only the nature of the social bond as the defining criterion are inadequate.) This concern with biological self-reproduction as one essential criterion of a society which distinguishes it from its component parts was taken up again in the 18th century by writers like Adam Ferguson, who could be said to be one of the forerunners of the analysis of kinship and kinship-dominated societies. Malthus, although his interest in kinship was of quite another order, helped to fix the attention of social theorists on the family as the institution through which the genetic reproduction of the society takes place. After Malthus, the Darwinian and Spencerian influences imprinted this awareness even more firmly on thought about society.

The main result of this series of influences is that our idea of society is forced to acknowledge a temporal dimension—not in the sense of historicists and those who would dissolve the theory of society into social history, but in the sense that the very definition of society must refer to its trans-generational nature.

This in turn has forced attention to the mechanisms by which a genetically continuous sequence of new generations maintains a continuity of practices and beliefs. Here the inspiration is almost entirely modern. German Romanticism is the single greatest influence. The linguistic studies which were associated with it presented to scholars the picture of a constellation of symbols persisting over long periods of time and undergoing gradual modifications—so gradual that they were imperceptible to those who experienced them. The parallel interest in the customs and usages of the peasantry and the collection of folklore and folksongs presented students of society with a collection of materials about cultural products which had persisted over a long period. These two scholarly achievements gave birth, under the impact of Hegelianism, to folk psychology which sought to account for the genesis of these cultural products by the laws of the "folk-soul." The

adaptation of these problems to a more individualistic intellectual environment was accomplished by Walter Bagehot in *Physics and Politics*. There the matter has rested, through numerous ethnographic and folkloristic enquiries; but the forms and mechanisms of transmission still remain unelucidated.

There is, however, one exception to this stand-still. This is the discovery of "socialization" as a major mechanism of continuity. The Platonic and Aristotelian concern with education had never faded from intellectual consciousness. It was only the development of child psychology at the beginning of the 20th century, and particularly John Dewey's educational ideas and Freud's notions about the process of the formation of the super-ego through incorporation, which permitted a somewhat more differentiated mapping of one particular process of transmission.

3. *Institutions:* The general idea of an institution comes from Roman law, but the process of the analysis of the elements of an institution has received little guidance from that source. The idea of interaction among individuals developed only rather late, receiving its most pregnant formulations in the writings of J. Mark Baldwin and George Herbert Mead, who were much influenced by Darwin's ideas on the expression of emotion in animals. A parallel source is the development, in German idealism and British empiricism of the 18th and 19th centuries, of the problem of how one human mind comes to know the contents of other minds. Simmel's definition of society as "interaction" brought these latter traditions to the attention of sociologists and prepared the way for a fusion of Darwinian and American behaviorist ideas with those which stemmed from British and German philosophy.

Thomas Hobbes ranks with Aristotle as one of the greatest of the progenitors of modern thought about society. Hobbes's conception of the state of nature as a condition of scarcity went through various phases until it reached formulation in modern economic theory. But before that, it left a powerful impression on 18th- and 19th-century utilitarianism. The fundamental utilitarian view of society as an arena of "conflicting interests" and of the mechanisms whereby these conflicting

interests are harmonized, compromised or fused, is perhaps the most crucial contribution to the understanding of modern society. The task of accounting for the existence of order in society, in the face of the permanently present possibility of conflicts over the allocation of scarce values, is of prime importance in the conception of society presented here. This way of viewing society represents an effort to resolve the problem posed by Hobbes's conception of the state of nature. Adam Smith, Jeremy Bentham, Thomas Malthus, Karl Marx, Emile Durkheim and Max Weber have all applied themselves to the Hobbesian problem—and all subsequent sociological thought may be said to have its origins in this problem.

The treatment of conflict is older than Hobbes, and historically it has received its most trenchant descriptions in Thucydides, Tacitus and Sallust. Guicciardini and the political historians and theorists of the Italian city-states kept vividly alive the image of man in perpetual state of conflict. The analytical conception of conflict which has had the deepest impact on the modern conception of society derives, however, from Hobbes. The efforts to treat the forms and conditions of conflict on a more general plane were in suspension until the Darwinian writers took up the problem, in the second half of the 19th century, following the lead of Malthus. From the Darwinians, a line leads to Simmel who, on the one side, tried to formulate a general analytical scheme of conflict in general and its varieties, and Freud, who, on the other, propounded a dynamic biologically rooted theory of the genesis of conflict within and among human beings.

The conception of an order which emerges from shared value-orientations is already contained in Aristotle's analysis of the genesis of revolutions in the divergent conception of justice within a society. The Rousseauist conception of a common will brought, into the center of the analysis, a trans-individual shared outlook as the basis of order. Although it was not formulated in individualistic categories and hence not integrated with the present scheme of interaction—which is individualistic, at least in a methodological sense—it has nonetheless provided the intellectual tradition from which our present conception of systems of value-orientations has

come. Dilthey's distinction between the meaningful and the causal in the motivation of conduct, and his criticism of empirical psychology, helped to indicate components of individual action which had some intimate connection with the objective spirit, with the realm of collectively shared but objectively existing symbols. The idealistic conception of culture in the German *Geisteswissenschaften*—a conception which stressed the realities of the objective spirit and its emanations in works of art, science, religion, etc.—stood in sharp contrast with the individualism of British economic and ethical thought. Emile Durkheim and Max Weber sought to bridge this gap and were partially successful. In any case, our present-day conception of society sees the value-orientations of individuals as part of a more widely shared constellation of value-orientations. It has not yet been wholly successful in fusing the motivational conceptions derived from an individualistic psychology with the categories of a *geisteswissenschaftliche* psychology. This is one of the gaps in our definition and in the contemporary definition of society.

Our conception of status and role go back, as do many of our ideas in related matters, to Plato and Aristotle. The assessment of human beings in accordance with their personal qualities, their skills and their kinship connections makes up a significant part of our tradition. The status element in individual interaction, which was equally prominent in classical writings on ethics and friendship, found renewal in the writings of French moralists and English character writers of the 17th century. These classical conceptions of the properties of different types of men were reshaped into the depiction of the moral outlooks of the various strata of society carried out in the work of the Scottish social philosophers of the 18th century. The German ideas regarding the status system of society, with their emphasis on strata with diverse conceptions of rights and obligations, go back to the *Republic* and to Aristotle's *Ethics*.

4. *Polity, Economy, etc.:* Before the theoretical analysis of the structural differentiation could appear, it had to be preceded by the analysis of particular institutions. This has been largely the work of the 19th century and above all of

the historical outlook which was engendered by Romanticism. The study of legal institutions of property, inheritance, kinship, forms of economic organization, of the history of universities, of states and administrative bodies—although there was a substantial accomplishment prior to the 19th century—flowered only in that century. German Romanticism, with its stress on immanent development, played a great role. Just as the inherent potentialities of development were discovered in the study of languages, so, in the development of legal institutions, and in the study of village communities, were observed in juxtaposition with the forces making for development and change in response to internal and external pressure self-reproducing and self-integrating processes.

These studies were the fruit of the vast growth of historical research in the 19th century. Economic history in Germany, France and Britain, constitutional, legal and administrative history, studies of the *ethos*, of customs and usages and of kinship systems, were all among the greatest achievements of the 19th century in the West. Social and cultural anthropology, constitutional law and jurisprudence prospered. Except, however, for economic theory in Britain and in Austria and, to a lesser extent, in Italy in the latter part of the 19th century, the more analytical studies did not fare equally well. The influence of the evolutionary outlook was too profound; in consequence of its preponderance, both theoretical and concrete studies sought to demonstrate an evolutionary sequence. A more general analytic approach was put into the shadows.

5. *Co-ordination:* For this reason, the 19th century, which was so rich in the promulgation of important conceptions and so productive in scholarship, did not make comparable progress in the analytical understanding of the basic processes linking the various institutional spheres. To the analytical understanding of power, for example, the 19th century added very little to the Machiavellian and Hobbesian inheritance, which had in their turn added so much to the inheritance from Aristotle, Tacitus, *et al.* The greatest 20th-century students of power, Max Weber and Pareto, have both gone back to antiquity and the 16th and 17th centuries. Karl Marx was the most important contributor to the study of power in the

19th century, but he dealt less with power as we understand it now than with what we have called ecological adaptation, which was more congenial to that intellectual atmosphere generated by Malthus and Darwin as a variation on the Hobbesian theme of scarcity.

Whereas the 18th and 19th centuries contributed little to the analysis of power, they added mightily to our appreciation of exchange and ecological adaptation as forms of co-ordination. Indeed, it might well be said that the discovery of the impersonal market as a mechanism of co-ordination was one of the few great discoveries in the history of social thought, to be placed alongside the Aristotelian idea of man as a political animal, the Roman idea of citizenship, the Machiavellian and Hobbesian ideas about the nature and functions of power, and the German idea of the "objective spirit."

The notion of a consensus of beliefs which binds society together, which prevents its members from pursuing divergent and conflicting ends of action, is again Platonic and Aristotelian in its inspiration. Its indispensability for social order, and the need to construct it through deliberately cultivated myths, through education, and through manipulation, remain a major theme of all Western thought. The Aristotelian analysis of the centrality of consensus about the justice of a given order of distribution undergoes no sociologically influential development until the emergence of the Rouseauist conception of the general will. Neither in the common will nor in the ensuing German variants was there a clear portrayal of the way in which the individual participated in these trans-individual symbolic formations. But the powerful persuasiveness of the idealistic political and cultural philosophy created, among those who shared a more individualistic tradition, the awareness that something like what the idealists averred must have some correspondence in their own image of society. The notion of the intrinsic value of a trans-individual collectivity, not just as an instrument for individual ends but as a good in itself, the notion of the individual's conception of himself as a part of a more comprehensive social and political entity, and of his attachment to other persons in their extra-individual capacities—al-

though already available retrospectively in the classics—were brought into the consciousness of modern social theorists through their long emphasis and elaboration in the thought of German idealism.

6. *Attachment:* In the 19th century, there was one writer in whom the Aristotelian, the German idealist, and the Hobbesian traditions came together in the most vivid form: he was Ferdinand Tönnies. Other writers, like Weber and Durkheim, achieved more in the synthesis and reordering of these traditions, but they did so on the basis of Tönnies' own work. Because they were more original and more powerful intellectually, their own synthesis is sometimes more visible than the traditions which went into it. One of the virtues of Tönnies' thought as that it is still possible to discern in it the variety of intellectual influences which went to make it up.

One stage in this synthesis was Tönnies' distinction among the modes of attachment of individuals to each other—his classification of "social bonds." At one time, this classification was so influential that the conception of society as a self-subsistent system almost disappeared, while social theorists concerned themselves with the analysis and classification of social bonds. Nevertheless, even though the classification of modes of attachment to objects with respect to their properties does not constitute an exhaustive definition of a society, the inclusion of attachments and their modes remains indispensable to the differentiated definition which we are presenting here.

Tönnies distinguished primarily between those ties which were characteristic of a tradition-bound village community and those characteristic of a rational, commercially organized urban community. In the ideal instance of the latter, individuals were bound to each other because each saw in the other the means to his own private advantage. In the former, individuals were bound to each other more intrinsically. The composition of this "intrinsic" attachment has been a significant theme for social theorists through the present century.

The elucidation of the four categories of attachment—primordial, personal, sacred, and civil—from Tönnies' view of *Gemeinschaft* was achieved partly by Eugen Schmalenbach and

partly by Talcott Parsons. It would not have been possible without parallel and confluent developments in comparative religion. Here a few names, such as W. Robertson Smith, Jane Ellen Harrison and Anders Nygren, may be no more than mentioned.

7. *Central Institutional and Cultural Systems:* The conceptions of central institutional and central value systems derive from Aristotle's analysis of revolutions, from the studies of the disorders of Roman history, and from the other major writers on revolution through Hobbes (especially in the *Behemoth*) to Marx. The recognition of the existence of consensus, of a dominant consensus, called equally for the recognition of the recurrent failure of consensus to be maintained. Thucydides, Polybius, Sallust, the careers and the speeches of Cicero, Tacitus, Suetonius, Guicciardini and d'Avila, and the actual events of Italian, French and English history, made social theorists acutely aware of the permanent potentiality and the frequent realization of the disruption of order. Where were the sources of this disorder to be found, if not in the imperfect attachments to the central value systems, and in the perpetual struggle between those who are incorporated into the central institutional system and espouse the central value system and those who participate less fully, down to the point of rejection?

8. *Transformation:* A conception of society should not only contain within itself an explicit acknowledgment of the determinants of change. It should also offer guidance to the varieties of change and their major sequences. This was already contained in Aristotle, and ancient writers followed in his path. Modern writers have been less confident about setting forth ideas about recurrent sequences of regimes and types of societies after the tremendous advance made by Hegel and Marx in the elaboration of ideas of immanent development of the cultural and economic systems. Perhaps it was the opening of perspectives of infinite evolution, perhaps the more universal consciousness of the range of human possibility disclosed by the intellectual opening up of Asia and Africa, perhaps the loss of courage and capacity as a result of intellectual specialization—whatever the cause, there is little doubt

that the modes of transformation of societies remain the most open and the least elaborated section of the new prevailing conception of society. Whatever the cause, the classical tradition has been renounced, and nothing has been found to take its place in the analysis of the succession of types of societies and the transformation of social systems.

University of Chicago.

NOTES ET DISCUSSIONS

The Origin of Poincaré's Conventionalism

by James A. Gould

Henri Poincaré (1854-1912) wrote significantly in the area of philosophy of science. His contribution of conventionalism to the realm of scientific concept theory is still frequently discussed. Conventionalism maintains that certain concepts and principles of science are not subject to an empirical basis. Rather they are "conventions," *i.e.*, arbitrary stipulations which the scientist promulgates for heuristic purposes. These are freely made but useful decrees.

Poincaré noted conventions in three areas of science: geometry, classical mechanics, and in the area he referred to as "physics." Early in his career the idea of conventionalism came to him when in his investigation of geometry he struck upon the interchangeability of non-Euclidean geometries with Euclidean. The definitions of such terms as "straight line," "surface," etc., gave rise to different, but mutually convertible, geometries. Our choice of geometries is arbitrary, *i.e.*, it is a matter of free decision although we are usually governed by the desire for the simplest scientific system. The principle of inertia is one of the conventions Poincaré indicates to be a part of classical mechanics, while the assumption of continuous functions in experimental science is one of his examples of a convention in "physics."

The importance of Poincaré's scientific concept theory in our time can be appreciated, if for no other reason, because of its effect upon the much discussed doctrine of operationalism and its kindred positivisms. Einstein, for example, contrasted the positivism of Reichenbach using Poincaré himself as a dialogue protagonist.[1] The change in Bridgman's operationalism theory as seen in *The Nature of Some of our Physical Concepts* in contrast to the much earlier *The Logic of Modern Physics* shows his awareness of the importance of conventionalism.

Little has been written about the historic roots of conventionalism. A recent commemorative volume[2] of Poincaré's work supplies few clues about the sources of his philosophical theory. Benjamin[3] classifies him

[1] Schilpp, *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, Tudor, p. 678.

[2] *Le Livre du Centenaire de la Naissance de Henri Poincaré*, Gauthier-Villars, Paris, 1955.

[3] Benjamin, A., *Introduction to the Philosophy of Science*, Macmillan, 1941, p. 272.

as a Fictionalist. Several Frenchmen, on the other hand, refer to Poincaré as an early European pragmatist.[4] In his essay, "Precept and Concept," William James certainly thought Poincaré was a scientist exemplifying the pragmatic method. What were the sources of Poincaré's conventionalism ? Is it the natural consequent following from his scientific thought, or was he brought to his position through the writing of the early pragmatists ? The purpose of this paper is to answer these questions.

Poincaré left no written material explicitly answering the questions. Nor do any of his letters in the Bibliothèque Nationale, l'Académie des Sciences, of l'Institut de France reveal his relationship to the philosophers of his age. In this correspondance he talks of his scientific contemporaries, and occasionally of men interested in the philosophy of science, but never of his intellectual debt to these or other men. His son, L. Poincaré, wrote to me in 1952 (regarding the possibility of the existence of unpublished material still in the possession of the family):

"Je m'excuse d'avoir tardé à répondre à votre lettre du 3 mai, j'ai voulu m'assurer d'abord, auprès de ma sœur, qu'elle n'avait pas conservé quelques papiers qui auraient pu vous être utiles. Mais ni chez elle, ni chez moi, nous n'avons rien d'autre que ce qui a été publié. Mon père ne discutait guère, par correspondance, des questions philosophiques, et c'est surtout par des conversations qu'il échangeait des idées avec les autres philosophes."[5]

There was still the possibility that Poincaré had made notes in the philosophy books he had read. Further correspondence, however, with the Poincaré family evoked the following reply:

"Monsieur,

"Avant de vous répondre j'ai voulu m'assurer auprès de ma sœur qu'elle n'avait pas ce que vous demandez. Je ne vois pas chez elle, et encore moins chez moi, de volumes philosophiques que mon père aurait annotés en les lisant. Cela lui ressemblerait d'ailleurs assez peu."[6]

Thus neither from the archives of the educational institutions of Paris, nor from his immediate family, are we able to learn of Poincaré's relations to the philosophical writers of his time, and hence these sources do not reveal the origin of his conventionalism.

Thus conventionalism seems to have arisen either from Poincaré's own scientific writings, or from the influence of his brother-in-law, Emile Boutroux, who was a significant French philosopher and a friend of William James. Poincaré's son has written me that his father had long philosophical discussions with Boutroux, and hence Poincaré's pragmatic conventionalism could have its basis here.

Boutroux was a great friend of James, and they both wrote articles and books about one another. James noted Boutroux as an early precursor of pragmatism, and so there is a strong possibility that Bou-

[4] See Rougier, L., *La Philosophie géométrique de Henri Poincaré*, Paris, Alcan, 1920.

[5] Letter, 15 May, 1952.

[6] Letter, 20 June, 1952.

troux suggested the elements found in Poincaré's pragmatic conventionalism.

Did Boutroux influence Poincaré concerning the nature of scientific laws and concepts? Recall that Poincaré held that certain concepts have their basis in convention rather than an empirical foundation, although both types of concepts are subject to a convenience criterion. Boutroux formulated analogous views on this subject. He says the proper activity of the mind is the notation of the rough facts, which become the basis for laws. The laws are the creation of the mind:

"In short, these laws are a creation of the mind; this creation is, however, not arbitrary, for it takes place with and in view of experience." [7]

Poincaré maintained that conventions must prove to be useful in experience or they are discarded as infertile concepts, and so the two men's ideas are similar. Boutroux first lectured in this area at the Sorbonne in 1892. This was some eleven years after the idea of conventionalism in science first came to Poincaré. Thus it seems that the following quotation concerning their relationship is correct:

"(One) wonders if this analogy of doctrines explains itself by a reciprocal influence of the two philosophers . . . Actually (1) at the time Nancy Boutroux knew Poincaré; the latter was then twenty-two years old, and was a student at the Ecole Polytechnique . . . (2) It was only later than the great mathematician began to deal with philosophical problems. Is that to say that Boutroux has oriented the thought of Poincaré? This would not be impossible, but it is not certain. It is simpler to think that if the two doctrines are similar it is because they have a common inspiration; the direct knowledge of science and its principles, and of its methods." [8]

Thus it is held that Poincaré's conventionalism arose from his own scientific studies, Let us turn to that alternative.

Poincaré's scientific studies led him to the position that the transformations he had used to define the Fuchsian functions were identical with those of non-Euclidean geometry. This thought came to him in 1881 and this is the time of the birth of the doctrine of conventionalism. The above being the case he realized the interchangeability of non-Euclidean geometries with Euclidean. They are two different ways of talking about the same thing. It is possible to have different sets of axioms. Poincaré says these axioms are disguised definitions, *i.e.*, ways of defining the fundamental terms of geometry such as "straight line," "surface," etc. Thus geometrical statements are conventional in character because of the fact of mutual convertibility. One geometry cannot be more true than another. It can only be more convenient. Hence his conventionalism followed from his comparative study of the various geometries. To say that the doctrine developed from his scientific work should not be surprising. Other doctrines such as Vaihinger's "Fintionalism" and Bridgman's "Operationalism" came from their reflections upon scientific work. Poincaré was the first to use his

[7] Emile Boutroux, *Natural Law in Science and in Philosophy*, London, 1914.
[8] Schyns, *La Philosophie d'Emile Boutroux*, Paris, Fischbacher, 1924, p. 278.

unique term, conventionalism, because he was the first to realize the mutual convertibility of the geometries.

The position that Poincaré's conventionalism developed out of his own scientific work is further corroborated by a statement of a leading Poincaré scholar who wrote to this author:

"Je pense que la philosophie de Poincaré ne 'dérive' que de ses propres recherches scientifiques. Dès son article sur les hypothèses fondamentales de la géométrie, dans le *Bulletin de la Société Française de Mathématique* (2 novembre 1887), il est en possession de sa philosophie 'pragmatique'." [9]

The author of the letter, M. Louis Rougier, notes that the first published statement of the doctrine came in 1887. Poincaré states himself, however, that the core of the idea was formed in 1881 as follows:

"Just at this time I left Caen . . . to go on a geological excursion . . . Having reached Coutances, we entered an omnibus to go some place or other. At the moment when I put my foot on the step the idea came to me, without anything in my former thoughts seeming to have paved the way for it, that the transformations I had used to define the Fuchsian functions were identical with those of non-Euclidean geometry." [10]

This famous statement of Poincaré further corroborates the position I have asserted about the origin of conventionalism. It points out an example of Poincaré's extreme independence of thinking. Conventionalism is only one of the many products of Poincaré's independent way of thinking. The only intellectual biography of Poincaré, written by a man who knew him personally, *viz.*, his nephew Pierre, sums up best his manner of thinking:

"It was of little importance to him to know where he would finish and whether his conclusions would or would not accord with traditional doctrines. He searched for the truth without any preconceived ideas . . . and so as not to be influenced by others, he often avoided the communication of his thoughts to his friends . . ." [11]

Thus it can be seen that the origin of Poincaré's conventionalism was a consequence from his scientific endeavors.

Emory University, Atlanta (Georgia), U.S.A.

[9] Letter, 22 Avril, 1952.

[10] Poincaré, *The Foundations of Science*, translated by G. Halsted, Lancaster, Pa.: The Science Press, 1913, p. 388.

[11] P. Boutroux, *et al.*, *H. Poincaré : L'Œuvre scientifique et philosophique*, Paris, Alcan, 1914, p. 206. My translation.

OUVRAGES REÇUS

ABBAGNANO, Nicola, *Dizionario di Filosofia*, Torino, Unione tipografico-Editrice Torinese, 1961. In-4°, XII-905 pages. 9.000 lires.

VITERBO, Egidio da, *Scechina e libellus de litteris hebraicis*. Inediti a cura di François SECRET, Roma, Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1959 (Edizione nazionale dei Classici del Pensiero italiano, serie II, 10-11). 2 vol. 18 × 24,5, 239 et 340 pages. 10.000 lires.

SEROUYA, Henri, *La pensée arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960. (« Que sais-je ? » Le point des connaissances actuelles, n° 915), 11,5 × 17,5, 124 pages.

Plato's Phaedo, Translated with Introduction and Commentary by R. Hackforth, New York, The Liberal Arts Press, s.d., 13,5 × 20, 200 pages. $1,25.

FRÄNKEL, Hermann, *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien. Herausgegeben von Franz Tietze. Zweite, erweiterte Auflage, München, C. H. Beck'sche Verlag, 1960, 16 × 24, XX-316 pages. DM 24.

GRENET, Paul-Bernard, *Histoire de la Philosophie ancienne*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1960, 14 × 22,5, 324 pages.

PEPERZAK, Adrien T. B., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. Préface de P. Ricoeur, La Haye, Martinus Nijhoff, 1960, 16 × 24, XV-264 pages. 24,50 florins.

Studies in Hegel, Tulane Studies in Philosophy, vol. IX, New Orleans, Tulane University, 1960, 15 × 23, 187 pages. $2,00.

DICKE, Gerd, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960, 16,5 × 24,5, 210 pages. DM 18,50.

LEVERT, Paule, *L'Etre et le réel selon Louis Lavelle*. Préface de Henri Gouhier, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1960. (Philosophie de l'Esprit), 14 × 22,5, 230 pages. 148 francs belges.

Craig, Hardin, *New Lamps for Old.* A sequel to The Enchanted Glass, Oxford, Basil Blackwell, 1960. 13,5 × 20, viii-239 pages. 25s.

Minkus, P. A., *Philosophy of the Person*, Oxford, Basil Blackwell, 1960. 14 × 21,5, xv-95 pages. 12s. 6d.

Rosset, Clément, *La philosophie tragique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960. 14 × 19, 160 pages. 8 NF.

Studies in Philosophy. Edited on Behalf of the Faculty of Humanities, by S. A. Bergman. Scripta Hierosolymitana, Publication of the Hebrew University, Jerusalem, vol. VI. Jerusalem, At the Magnes Press, The Hebrew University, Oxford, Oxford University Press, 1960. 18 × 24,5, 315 pages. 40s.

Campanele, Domenico, *Possibilità e condizioni della Conoscenza scientifica*, Bari, Lacaita, 1960. (Università di Bari. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia), 14 × 22,5, 297 pages.

Einstein, Albert, *Signification de la relativité. Compléments.* Appendice à la 5e édition de *The Meaning of Relativity*, (déc. 1954). Trad. de l'anglais par Maurice Solovine et M.-A. Tonnelat. Paris, Gauthier-Villars, 1960. 15 × 24, 57 pages, 15 NF.

L'automation. Aspects psychologiques et sociaux, par A. Chapanis, A. Lucas, E. H. Jacobson, N. H. Mackworth, L. Ancona et G. Iacono. Louvain, Publications universitaires de Louvain, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1960. (« Studia Psychologica »). 15,5 × 24, 119 pages. 110 francs belges.

Leblanc, M., *Personnalité de la Femme katangaise.* Contribution à l'étude de son acculturation. Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1960. (« Studia psychologica »). 16 × 24,5, 403 pages. 380 francs belges.

Flam, Léopold, *Etisch Socialisme*, Antwerpen, Uitg. Ontwikkeling, 1960. 13,5 × 21,5, 250 pages. 195 francs belges.

Lavelle, Louis, *Morale et Religion*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1960. (Philosophie de l'Esprit. Chroniques philosophiques), 12 × 18,5, 224 pages. 100 francs belges.

Semerari, Giuseppe, *Responsabilità e Comunità Umana. Ricerche etiche*, Bari, Laita, 1960. (Università di Bari. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia), 14 × 22,5, 270 pages.

Review of Research and Reflexion. The People vs. Democracy and other Articles. Quarterly Survey of Scholarly Journals. Vol. I, nº 3 (jan. 1961), printed by Better Printing Service Brooklyn, N. Y. 55 cents.

Mucchielli, Roger, *Le Mythe de la Cité idéale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960. (Bibliothèque de Philosophie générale), 14 × 22,5, 319 pages. 15 NF.

ARVON, Henri, *La Philosophie du Travail*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961. (« Initiation philosophique »), 12 × 18,5, 113 pages. 4,50 NF.

MARTINET, André, *Eléments de linguistique générale*, Paris, Librairie Armand Colin, 1960. (Collection Armand Colin, n° 349, Section de Littérature), 11 × 16,5, 223 pages.

Metaphor and Symbol. Proceedings of the Twelfth Symposium of the Colston Research Society held in the University of Bristol (March 28th-March 31st 1960), Edited by L. C. Knights and Basil Cottle, London, Butterworth Scientific Publications, 1960. 19 × 25, XI-150 pages. 30s.

MIANO, Vincenzo, *Problematicismo e Educazione*, Roma, PAS, 1960. 13,5 × 18, 205 pages. 1.000 lires.

RUYSSEN, Theodore, *Itinéraire spirituel*, « *Histoire d'une conscience* ». Paris, Les écrivains associés, 1960. 13,5 × 21, 204 pages. 12 NF.

HUSSER, Pierre, « *Vieilles béquilles théologiques* » *ou science? L'école de la science. L'unité chrétienne*. Chateauroux (France), 1960.

Charisteria Rozprawy Filozoficzne. Zlozone w Darze Wl. Tatarkiewiczowi w Siedemdziesiata Rocznice Urodzin. Warszawa, Panstwowe Wydawnictivo Naukowe, 1960. 17 × 24, 352 pages.

Boletin Informativo, Universidad Nacional del Litoral, Sante Fe, Argentina, Set.-Oct. 1960, 13.

Boletin Informativo del Seminario de Derecho Politico, Universidad de Salamanca, Oct. 1960.

La Repubblica Universale, Bari, Nov. 1960, XI, 2 (53).

Revue de Synthèse, Paris, janv.-juin 1960, 17-18.

Universidad, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, Abril-Jun. 1960, 44.

Veritas, Pontificia Universidade Catolica do Rio grande do Sul, Porto Alegre, Brasil, IV, 4, Nov. 1959.

REVUE DES REVUES

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, Assen (Nederland), 53e jaargang, aflev. 1, oktober 1960.

W. Banning, *De moderne maatschappij als probleem der sociale ethiek.* — C. Schoonbrood, *Generalisering van waarnemingsoordelen.* — J. H. Dubbink, *Simon Franck (1877-1950) Cusanus redivivus.* — F. Wiersma-Verschaffelt, *De biologie en het scheermes van Occam.*

Archiv für Philosophie, Stuttgart, 10/1, 2, 1960.

E. Roeder von Diersburg, *Hegels Methode gemessen an der Methode des Aristoteles.* — S. Swiezawski, *Hegel und die mittelalterliche Philosophie.* — E. Bubser, *Sprache und Metaphysik in Whiteheads Philosophie.* — R. Gruner, *Über einige Probleme der historischen Kausalrelation.* — B. Juhos, *Die Methode der fiktiven Prädikate.*

Archives de Philosophie, Paris, t. XXIIII, cahier II, avril-juin 1960.

M. Gueroult, *Le « cogito » et l'ordre des axiomes. Métaphysique dans les « Principia philosophiæ cartesianæ » de Spinoza.* — G. Rohrmoser, *Schiller et Hegel, La réconciliation esthétique.* — J. de Marneffe, *La preuve de l'absolu chez Bradley* (fin). — J. Pucelle, *Le débat sur « Civilisation » et « Culture » dans le cadre d'une anthropologie philosophique.* — E. Braun, *Le problème de l'*esse *chez saint Thomas* (suite).

Bijdragen, Nijmegen, Brugge, deel 21, aflev. 3, 1960.

P. Smulders, S.J., *Evolutieleer en toekomstverwachting bij Teilhard de Chardin. Theologische bezinning.* — B. Honings, O.C.D., *Caritas en zonde bij Sint Thomas.* — H. Quecke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi.*

The British Journal for the Philosophy of Science, Edinburgh and London, Vol. XI, No. 42, August 1960.

J. H. Woodger, *Biology and Physics.* — E. H. Hutten, *Physics and Biology.* — C. F. A. Pantin, *Chairman's Comments on the Contributions by Woodger and Hutten.* — H. Dingle, *The Doppler Effect and the Foundation of Physics* (II). — M. B. Hesse, *Gilbert and the Historians*

(II). — A. Grünbaum, *The Falsifiability of the Lorentz-Fitzgerald Contraction Hypothesis: A Rejoinder to Professor Dingle.* — H. Dingle, *Reply to Professor Grünbaum.* — I. J. Good, *The Paradox of Confirmation.*

Bulletin signalétique (Anciennement Bulletin Analytique), Paris, 1960, vol. XIV, n° 3.

Philosophie, Sciences humaines.

Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, 54e année, n° 1, janvier-mars 1960.

19 mai 1959 : *Hommage solennel à Henri Bergson.* — Discours : J. Hyppolite, M. Bataillon, G. Berger, G. Marcel, M. Merleau-Ponty, J. Wahl, V. Jankelevitch.

Dialectica, Neuchâtel, vol. 14, n° 1 (53), janvier-mars 1960.

A. Vandel, *Un humanisme scientifique.* — M. Gex, *Défense de la philosophie d'inspiration scientifique. Réponse à la « Note sur la philosophie d'inspiration scientifique » de J.-Claude Piguet.* — R. Ruyer, *Réponse à la « Note » de J.-Claude Piguet.* — A. Portmann, *L'Ontogénèse et le problème de l'origine.* — G. A. Blair, *Science, sufficient ground, and the possibility of metaphysics.* — I. Supek, *Escape of phylosophy into linguistic depths.*

Vol. 14, n° 2/3 (54/55), juin-septembre 1960.
S. Gagnebin, *Gonseth tel que je le connais.* — A. Mercier, *Tea for two.* — M. Aebi, *Die Stellung von Gonseths „offener Philosophie" im Ganzen der „Philosophia perennis".* — P. Bernays, *Charakterzüge der Philosophie Gonseths.* — F. Bonsack, *La métaphysique et la science.* — G. Bouligand, *Effort théorique et limites au pouvoir d'unifier.* — D. Christoff, *Situation et objectivité.* — H. W. Guggenheimer, *General relativity and nuclear reactions.* — R. Hainard, *Science et art.* — G. Hirsch, *Philosophie ouverte et connaissance probable.* — A. Linder, *Beobachtung, Versuch und Zufall.* — A. Mercier, *De la réalité et du mythe.* — P. Nolfi, *Deutung der Freiheit als eine Begegnung.* — Ch. Perelman, *La règle de justice.* — E. Specker, *Die Logik nicht gleichzeitig entscheidbarer Aussagen.* — Ch. Veillon, *Songe.* — E. J. Walter, *Wissenschaftstheoretische Ansätze zum Problem der Überwindung der ideologischen Sozialphilosophie durch empirische Sozialforschung.*

Les Etudes philosophiques, Paris, 15e année, n° 3, juillet-septembre 1960.

E. Wolff, *Monstruosité et finalité.* — Ph. L'Heritier, *Des lois de Mendel à l'auto-reproduction du matériel génétique et à l'évolution.* — R. Ruyer, *Les deux types de dés-information en biologie.* — J. Lesser-tisseur, *L'aspect causal et l'aspect formel de la pensée évolutionniste.* — F. Dagognet, *L'expérimentation thérapeutique. Pluralisme et structure.* — A. Robinet, *Le passage à la conception biologique. De la perception, de l'image et du souvenir chez Bergson.*

Filosofia, Torino, anno XI, fasc. IV, ottobre 1960.

A. GUZZO, *Dominarsi.* — V. MATHIEU, *La dottrina delle idee di Arturo Schopenhauer.* — A. STEGMANN, *Montaigne critico del pensiero umanistico.* — G. DEJAIFVE, S.J., *Oriente e Occidente : due teologie?* — S. CUMPETA, « *Filosofia delle morali* » *e* « *casualismo critico* » *in Adriano Tilgher.* — A. GUZZO, *Problemi di estetica.* — E. PERA GENZONE, *L'estetica di Guido Calogero.*

Filosoficky Casopis, Praha, 1960, n° 5.

L. HRZAL, *Quinze années d'édification de la République tchécoslovaque et les questions fondamentales de la révolution culturelle.* — A. SAMEK, *La crise du matérialisme mécanique dans la biologie.* — V. SOS, *Les problèmes de la théorie de causalité dans le* « *Capital* » *de Marx.* — J. KLOFÁČ et V. TLUSTÝ, *La loi dialectique de la contradiction.* — J. BERÁNEK et J. ADAMEC, *Problèmes philosophiques de la science médicale.* — J. CVEKL, *Certaines questions idéologiques et méthodologiques de la psychiatrie.* — M. MACHOVEC, *Considérations sur le livre de K. Mácha - M. Marušiak :* « *Ethique* ». — O. SUS, *Problèmes sémantiques de l'art chez Josef Durdík.*

(En tchèque)

Giornale critico della Filosofia italiana, Firenze, vol. XIV, fasc. III, luglio-settembre 1960.

A. JACOBELLI ISOLDI, *Distinzione e unità di filosofia e psicologia.* — R. FRANCHINI, *Una possibile riforma dell'idea di progresso.* — A. CORSANO, *La poetica del Campanella.* — E. GARIN, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo.* — R. RAGGIUNTI, *Criterio transazionale e criterio trascendentale.* — A. PLEBE, *Sulla semanticità della musica.* — L. FORMIGARI, « *L'enfant révolté* » *o la filosofia del decennio irato.*

Giornale di Metafisica, Genova, Torino, anno XV, n. 4, luglio-agosto 1960.

F. WILL, *Consciousness and the self.* — M. RASCHINI, *Essere e reale; principio e causa.* — P. ROSTENNE, *L'Eglise catholique et les exigences de la socialité humaine.* — J. I. ALCORTA, *El probabilismo moral y el momento presente.* — V. GUAZZONI FOÀ, *Dall'* ἄπειρον *di Anassimandro all'* ἀτέλεστον *di Parmenide.* — A. B. LEVISON, *Thomas's two sources of knowledge.* — G. CRISTALDI, *L'orizzonte dell'essere nella filosofia rosminiana.* — M. M. ROSSI, *Die Entwicklung der Lehre von Husserl; Phänomenologie und Phänomenologismus.* — E. VERONDINI, *Storia e arte nel pensiero di Felice Battaglia.*

The Hibbert Journal, London, Boston, Vol. LIX, No. 1, October 1960 (232).

R. SMITH, *L. P. Jacks: Thoughts at 80 and 90.* — W. O. JOHNSON, *The Coming Copernican Christology.* — J. WERNBERG-MÖLLER, *Is There an Old Testament Theology?* — B. M. G. REARDON, *On the Problem of a Philosophical Theology.* — S. H. MAYOR, *The Religion of the British*

People. — E. A. Wrigley, *Some Reflections on Questions of Population.* — E. Gellner, *Allah and Caesar.* — H. D. Waley, *Lowlevel Approaches to Aesthetic Problems.* — W. Montgomerie, *More an Antique Roman Than a Dane.*

The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Baltimore (Md.), Vol. XIX, No. 1, Fall 1960.

Van Meter Ames, *Aesthetic Values in the East and West.* — G. Albersheim, *The Sense of Space in Tonal and Atonal Music.* — C. S. Brown, *James Thomson and D'Annunzio on Dürer's Melencolia.* — J. Hospers, *Implied Truths in Literature.* — R. G. Saisselin, *Valéry: The Aesthetics of the "Grand Seigneur".* — B. Jessup, *Taste and Judgment in Aesthetic Experience.* — M. Wallis, *The Origin and Foundations of Non-Objective Painting.* — J. Michell, *Aesthetic Judgment in Music.* — W. L. Brittain and K. Beittel, *Analysis of Levels of Creative Performance in the Arts.* — R. F. Kuhns, *Art structures.*

Journal of the History of Ideas, Lancaster, Pa., and New York, vol. XXI, No. 4, October-December 1960.

J. W. Johnson, *"Of Differing Ages and Climes".* — R. Demos, *True Happiness, or the Basis of All Religion.* — R. G. Woodman, *Shelley's Changing Attitude to Plato.* — H. P. Kroitor, *Cowper, Deism, and the Divinization of Nature.* — G. A. Wells, *Herder's Two Philosophies of History.* — R. V. Daniels, *Fate and Will in the Marxian Philosophy of History.* — T. J. Cronin, *Eternal Truths in the Thought of Descartes and of His Adversary.* — J. E. Saveson, *Differing Reactions to Descartes Among the Cambridge Platonists.* — D. M. Schmitter, *The Occasion for Marvell's "Growth of Popery".* — H. Ben-Israel, *William Smyth, Historian of the French Revolution.* — G. A. Williams, *The Concept of "Egemonia" in the Thought of Antonio Gramsci: Some Notes on Interpretation.* — P. Romanell, *Ortega in Mexico: A Tribute to Samuel Ramos.*

The Journal of Philosophy, New York, Vol. LVII, No. 12, June 9, 1960.

F. E. Oppenheim, *Evaluating Interpersonal Freedoms.*

Vol. LVII, No. 13, June 23, 1960 (double number).

E. A. Burtt, *The Core of Dewey's Way of Thinking.* — A. E. Murphy, *John Dewey and American Liberalism.*

Vol. LVII, No. 14, July 7, 1960.

J. Myhill, *Some Remarks on the Notion of Proof.* — R. M. Gale, *"Mysticism and Philosophy".*

Vol. LVII, No. 15, July 21, 1960.

C. D. McGee, *A Simple Sketch of Language.* — J. A. Fodor, *"What Do You Mean?".*

Vol. LVII, No. 16, August 4, 1960.

A. J. Ayer, *Professor Malcolm on Dreams.*

Vol. LVII, No. 17, August 18, 1960.

M. RIESER, *The Noëtic Models of Contemporary Philosophy.* — L. RESNICK, *Empiricism and Natural Kinds.*

Vol. LVII, No. 18, September 1, 1960.

D. CORY, *A Philosophical Letter to Bertrand Russell.* — R. DEMOS, *Lying to Oneself.*

Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, 57e année, n° 3, juillet-septembre 1960.

M. DURAND, *Quelques souvenirs de compréhension enfantine du langage.* — M. SCRIABINE, *Répétition et groupements dynamiques dans les structures musicales.* — D. PAULME, *Le guerrier : sa place dans une pensée africaine, hier et aujourd'hui.* — M.-J. TUBIANA, *Un rite de vie. Le sacrifice d'une bête pleine chez les Zaghawa Kobé du Ouaddaï.* — F. BRESSON, *Apprentissage et connaissance.*

Laval Théologique et Philosophique, Québec, Canada, vol. XVI, n° 1, 1960.

Ch. N. R. McCOY, *The Dilemma of Liberalism.* — J. BOULAY, *Quelques notes à propos des vertus morales.* — Ch. DE KONINCK, *Abstraction from Matter (II).* — E. GAUDRON, *Sur l'objet du « Sophiste ».* — J. V. DOLAN, *Natural Law and the Judicial Function.*

Mind, Edinburgh, New York, Vol. LXIX, No. 276, October, 1960.

M. MOTHERSILL, *Agents, Critics and Philosophers.* — C. STRANG, *Aristotle and the Sea Battle.* — G. BERGMANN, *The Philosophical Significance of Modal Logic.* — A. P. GRIFFITHS, *Ayer on Perception.* — W. SELLARS, *Grammar and Existence: A Preface to Ontology.* — L. GUMANSKI, *Singular Propositions, and "this" as a Quantifier.* — J. BENNETT, *Moral Argument.* — R. MONTAGUE, *Mr. Bradley on the Future.* — R. L. FRANKLIN, *Private Language: The Logic of Wittgenstein's Argument.* — J. BERG, *A Note on Deontic Logic.* — R. K. SCHEER, *Verification and the Performatory Theory of Truth.*

The Modern Schoolman, Saint-Louis (U. S. A.), Vol. XXXVIII, No. 1, November 1960.

N. J. WELLS, *Capreolus on Essence and Existence.* — T. GIERYMSKI, *Platonism in Positivism.* — E. MACKINNON, S.J., *Atomic Physics and Reality.*

Nouvelle Revue théologique, Louvain, Tournai, 92e année, n° 8, septembre-octobre 1960.

J.-D. ROBERT, O.P., *Dieu, fondement ultime du vrai scientifique.*

Pensamiento, Madrid, vol. 16, num. 63, julio-septiembre 1960.

J. Munoz, S.I., *El P. Salvador Cuesta, filósofo.* — J. Roig Gironella, S.I., *El principio metafisico de finalidad a traves de las obras de Santo Tomás.* — C. Benavides, S.I., *Simpatías filosóficas de William James.*

The Personalist, Los Angeles (U. S. A.), Vol. XLI, No. 4, October 1960.

H. E. Barnes, *Balance and Tension in the Philosophy of Camus.* — A. Stern, *Considerations of Albert Camus' Doctrine.* — C. H. Patterson, *Concerning Knowledge of Good and Evil.* — D. D. Anderson, *A Comparison of the Poetic Theories of Emerson and Poe.* — R. G. Collmer, *An Existentialist Approach to Macbeth.* — F. W. Newman, *The Direction of Man.* — M. S. Day, *Central Concepts of Jane Eyre.*

Philosophia, Mendoza, num. 22, 1959.

R. Mondolfo, *Nota sobre los « antecedentes » en la historia de la filosofía.* — L. Tarán, *El concepto de lo divino en Jenófanes.* — A. F. Ruiz Díaz, *Leonardo : Ciencia y arte.* — E. H. Madden, *Inducción y probabilidad de la filosofía de Charles S. Peirce.* — A. Raggio, *Sobre el estilo de evidencia en la experiencia lógico-matematica.* — J. A. Vázquez, *Una edición del libro X de « La República ».*

Num. 23, 1959.

D. F. Pró, *La religión de los misterios en Grecia.* — R. Mondolfo, *La conflagración universal en Heráclito.* — W. J. Kilgore, *Alejandro Korn y la teoría relativista de los valores.* — C. L. Ceriotto, *Un nuevo mundo.* — R. Rojo, *Forma y contenido.* — R. Treves, *El problema de la experiencia en la filosofía de Wilhelm Schuppe.* — E. Kohlmeyer de Estrabou, *La metafísica del conocimiento de Nicolai Hartmann.* — J. A. Vásquez, *Nuevas versiones inglesas de Platón.*

The Philosophical Review, Itaca, N. Y., October 1960.

G. Ryle, *Letters and Syllables in Plato.* — W. P. Alston, *The Ontological Argument Revisited.* — A. I. Melden, *Willing.* — E. B. Allaire, *Existence, Independence, and Universals.* — M. Dummett, *A Defense of McTaggart's Proof of the Unreality of Time.* — J. T. Stevenson, *Sensations and Brain Processes: A Reply to J. J. C. Smart.* — S. F. Barker and P. Achinstein, *On the New Riddle of Induction.* — N. Goodman, *Positionality and Pictures.* — J. Stannard, *Parmenidean Logic.*

Philosophy, London, Vol. XXXV, No. 135, October 1960.

W. G. MacLagan, *Respect for Persons as a Moral Principle*, part II. — A. Duncan-Jones, *"Actions speak louder than Words".* — P. Butchvarov, *Meaning-as-Use and Meaning-as-Correspondence.* — J. A. Passmore, *Popper's Account of Scientific Method.* — J. C. Harsanyi, *Popper's Improbability Criterion for the Choice of Scientific Hypotheses.* — R. Harre, *Philosophy and Quantum Physics.* — G. Norburn, *Science and Spirit.*

— F. H. Heinemann, *German Philosophy*. — I. C. Jarvie, *Professor Passmore on the Objectivity of History*.

Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo, N. Y., Vol. XXI, No. 1, September 1960.

E. L. Beardsley, *Determinism and Moral Perspectives*. — H. Neri Castaneda, *Imperative Reasonings*. — A. Berndtson, *Beauty, Embodiment, and Art*. — W. H. Leue, *Process and Essence*. — H. E. Kyburg, Jr., *Demonstrative Induction*. — I. Block, *Aristotle and the Physical Object*. — L. O. Kattsoff, *What Makes You Say That...? or The Justification of Justifications*. — C. H. Langford and M. Langford, *The Logical Paradoxes*. — A. H. Johnson, *Modes of Being According to Paul Weiss*.

Répertoire bibliographique de la philosophie, Louvain, t. XII, nº 3, août 1960.

The Review of Metaphysics, New Haven, Conn., U. S. A., Vol. XIV, No. 1, Issue 53, September 1960.

D. Browning, *Acts*. — M. W. Wartofsky, *Temporal Description and the Ontological Status of Judgment*, Part I. — N. Goodman, *The Way the World is*. — K. F. Doherty, S.J., *The Location of the Platonic Ideas*. — J. Owens, *Aristotle on Categories*. — R. Brumbaugh, *A Latin Translation of Plato's Parmenides*. — S. Rosen, *Philosophy and Historicity*. — A. Edel, *Science and Value: Some Reflections on Pepper's "The Sources of Value"*. — N. Rescher, *Identity, Substitution, and Modality*.

Revista de Filosofia, Madrid, año XIX, núms. 73-74, abril-septiembre 1960.

E. Frutos, *El primer Bergson en A. Machado*. — A. Guy, *El espiritualismo fenomenológico de G. Berger*. — O. Market, *Primacía ontológica del « ordo idearum »*. — J. Uscatescu, *Keyserling*. — F. Susinos, *Técnica Y Humanismo*. — S. Mañero, *Experiencia profunda del ser*. — J. A. García Sunceda, *Dinámica del saber*.

Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications, Paris, t. XIII, nº 2, avril-juin 1960.

A. Robinet, *Jean Prestet ou la bonne foi cartésienne (1648-1691)*.

Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, année 1960, nº 3.

Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, avril-juin 1960.

R. Ruyer, *La nutrition psychique et la vie politique*. — G. Ferdière, *Vers une spéléopsychologie du verbe*. — A. Galimberti, *Méthode, langage et société*. — J. Wahl, *« Sein, Wahrheit, Welt », par E. Fink*. — A. Robinet, *La signification du « Discours de métaphysique » de Leibniz*. — P. Burgelin, *L'Unité de l'œuvre de Rousseau*.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Paris, juillet-septembre 1960.

M. Chastaing, *Wittgenstein et les problèmes de la connaissance d'autrui.* — A. Stern, *La psychologie individuelle d'Alfred Adler et la philosophie.* — P. Guiton, *La doctrine des abstraits réels d'après Albert Burloud.* — R. Benichou, *L'objet non perçu.* — H. Perls, *Le secret de l'art dans l'œuvre de Goethe* (II). — P.-M. Schuhl, *Carnet de notes : de Saint Alban à Saint Maurice.* — Th. Cahn, *Sur la méthode en psychiatrie.*

Revue philosophique de Louvain, Louvain, t. 58, n° 59, août 1960.

E. D. Brisbois, *L'être et ses premières conditions métaphysiques.* — R. W. Schmidt, *L'emploi de la séparation en métaphysique.* — G. Vidal, *Connaissance a priori et connaissance a posteriori selon Nicolai Hartmann.* — C. Rutten, *La méthode philosophique chez Bergson et chez Plotin. A propos d'un ouvrage récent.*

Revue des Sciences humaines, Lille, Paris, fasc. 98-99, avril-septembre 1960.

Quatrième Centenaire de l'Université de Lille. Lettres inédites du Dix-Neuvième Siècle.

Rinascimento, Firenze, anno 9, n° 2, dicembre 1958.

M. Salmi, *Arte e cultura artistica nella pittura del primo Rinascimento a Ferrara.* — R. Weiss, *Lineamenti per una storia degli studi antiquari in Italia dal dodicesimo secolo al sacco di Roma del 1527.* — G. Soranzo, *Tre elogi poco noti di Lorenzo il Magnifico, uno a lui vivo, due in morte.* — A. Rotondo, *Nicolò Tignosi da Foligno (Polemiche aristoteliche di un maestro del Ficino).*

Rivista di Filosofia, Torino, vol. LI, n° 3, luglio 1960.

E. Becchi, *Aspetti del criterio transazionale e del concetto di « Gestalt » nella logica di Dewey.* — G. Bognetti, *Stato e diritto nel pensiero di Dewey.* — L. Borghi, *Personalità, attività immaginativa ed esperienza religiosa in John Dewey.* — M. Dal Pra, *Dewey e il pensiero del giovane Marx.* — F. Fanizza, *Dewey, filosofo dell'esistenza e filosofo della scienza.* — C. Metelli di Lallo, *Il significato del termine esperienza nelle opere di J. Dewey.* — G. Morpurgo-Tagliabue, *J. Dewey e la metafisica.* — R. Raggiunti, *Due possibili criteri di interpretazione del linguaggio filosofico di J. Dewey.* — G. Semerari, *Il criticismo religioso di Dewey.*

Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Milano, anno LII, fasc. IV, luglio-agosto 1960.

S. Vanni-Rovighi, *L'ontologia spinoziana nei « Cogitata metaphysica ».* — A. Marchesi, *Il principio di non-contraddizione in Aristotele e in*

Kant e la funzione del « tempo ». — U. Pellegrino, *La storia nella metafisica dell'essere.* — S. Vanni-Rovighi, *Il XVIII° Congresso internazionale di filosofia.* — G. Penati, *Un « panorama » del pensiero mondiale contemporaneo.* — E. Agazzi, *Metodologia radicale.* — A. Bausola, *Fede e ricerca in Dewey.*

Salesianum, Torino, annus XXII, n° 2, aprilis-junius 1960.

P. T. Stella, *A proposito di Pietro da Palude (In I Sent., d. 43, q. 1) : La questione inedita « Utrum Deum esse infinitum in perfectione et vigore possit efficaci ratione probari » di Erveo Natalis.* — A. Ronco, *Considerazioni sopra una teoria fenomenologica della personalità.* — L. Bogliolo, *Un filosofo cristiano : Armando Carlini.*

Sapientia, La Plata, Buenos Aires, año XV, num. 56, abril-junio 1960.

C. Fabro, *Santo Tomás y la Filosofia cristiana actual.* — J. I. Alcorta, *El humanismo en Heidegger.*

Sophia, Padova, anno XXVIII, n° 3-4, luglio-dicembre 1960.

C. Ottaviano, *« Individui di tutto il mondo, unitevi! », ossia Critica del principio di maggioranza.* — E. Cione, *Dall'idealismo al Cristianesimo.* — B. Magnino, *Feuerbach e il « vicolo cieco » dell'ideologia marxista.* — M. Rocca, *Ultime notizie e novità scientifiche.* — N. Boussoulas, *La structure du Mélange dans la pensée antique.* — E. Elorduy, *Ammonio Sacca e il Pseudo-Areopagita.* — L. Montoneri, *Intorno ad una formula invecchiata dell'idealismo storio-grafico.*

Theorein, Palermo, anno I, n° 2, giugno 1960.

S. Caramella, *Metafisica vichiana,* I : *Dogmatismo e scetticismo.* — E. Pignoloni, *Filosofia e Teologia in Rosmini,* I. — M. Sancipriano, *Spunti ontologici e appunti di metodo fenomenologico.* — S. Alberghi, *Gnoseologismo e metafisica nel pensiero contemporaneo italiano,* II-III.

Theoria, Lund, Copenhagen, vol. XXVI, part 2, 1960.

P. H. Nowell Smith, *Ifs and Cans.* — D. Prawitz, *An improved proof procedure.* — H. M. Bracken, *Berkeley and Mental Acts.* — R. J. Richman, *On a type of "ambiguity".*

Tijdschrift voor Philosophie, Leuven, Utrecht, 22e jaargang, nr. 3, september 1960.

A. Kockelmans, *Eenheid en verscheidenheid in de wetenschap volgens het standpunt der phaenomenologie.* — J. Plat, *Ethiek van Kant in de kritische werken.* — M. Nedoncelle, *Un chemin philosophique vers Dieu.* — K. Popma, *De kennis omtrent de antieke cultuur.*

Voprossi Filosofii, Moscou, n° 8, 1960.

M. B. Mitin, *Sous l'étendard invincible du marxisme-léninisme.* — V. S. Naidenov, *Les conséquences sociales et économiques du progrès technique à l'époque du socialisme.* — G. I. Chemenev, *Les ingénieurs-techniciens de l'intelligentzia à l'époque de l'édification étendue du socialisme.* — A. D. Alexandrov, *Du rôle de Lénine dans l'évolution de la science.* — D. P. Gorski, *Le problème de l'identité considéré du point de vue logiquement formel et du point de vue dialectique.* — A. A. Zinoviev, *Sur la définition de la notion de relation.* — V. A. Lectorski et V. N. Sadovski, *Sur les principes de l'étude des systèmes.* — U. Cavalcanti, *La valeur éternelle du marxisme.* — P. Crosser, *De l'irrationnel dans la pensée américaine contemporaine. Notes* — I. S. Koulikova, *L'essence sociale du surréalisme.* — E. S. Vilenskaya, *Tchernychevski N. G. et Herzen A. I. : du rôle des masses populaires dans la lutte libératrice.* — *** *De l'héritage scientifique de l'académicien Vavilov S. I.* — L. A. Toumerman, *Le rôle de la physique dans l'évolution des phénomènes vitaux.*

(En russe)

N° 9, 1960.

Nouvelle victoire de la science soviétique. — U. A. Crassine, *Lénine et les problèmes de la coexistence pacifique.* — I. P. Oleinik, *L'unité et la solidarité des pays socialistes.* — I. I. Motchalov, *Un des moments de la lutte des contradictions.* — J. I. Roubinski, *Les théories de la « technocratie » en France.* — B. Dunhem, *L'existentionalisme.* — I. S. Narski, *Le problème de la vérification et du néopositivisme.* — A. L. Soubotine, *La logique mathématique comme étape dans le développement de la logique formelle.* — V. V. Sokolov, *Russell, historien de la philosophie.* — N. N. Joukov-Veregnikov, V. I. Yakoviev et I. N. Maiski, *Sur les problèmes théoriques de la biologie cosmique.* — S. K. Shaumjan, *Les problèmes linguistiques de la cybernétique et de la linguistique structurale.* — V. I. Kremjanski, *Sur la discussion des problèmes philosophiques de la génétique contemporaine.*

(En russe)

N° 10, 1960.

V. I. Kondrachev et I. A. Seleznev, *L'humanité doit être délivrée des guerres.* — *** *Elever la formation philosophique des cadres au niveau des problèmes actuels.* — J. N. Kozyrev, *Sur la répartition des fonds de consommation sociale au cours de la période de l'édification développée du communisme.* — J. V. Khodakov, *L'indispensable et le fortuit dans l'évolution de la science.* — V. M. Bogouslavski, *L'objectif et le subjectif dans la dialectique de la pensée.* — R. Garodi, *Le problème de la morale dans la philosophie française moderne.* — Z. G. Zorianov, *K. Marx sur la liberté de créer.* — A. S. Bogomolov, *La conception métaphysique de l'évolution aux* XIXe *et* XXe *siècles.* — V. Sekhlianou, *Sur l'application des mathématiques en biologie et en médecine.*

(En russe)

VIE PHILOSOPHIQUE

L'Institut pour l'Etude de la Renaissance et de l'Humanisme de l'Université de Bruxelles organise, sous les auspices de la Fédération internationale des Instituts et Sociétés pour l'Etude de la Renaissance, un *Colloque* qui se tiendra les 27, 28, 29 et 30 mars 1961 à Bruxelles.

Le thème général en sera : *Les Utopies à la Renaissance.*

Programme des Travaux

Lundi 27 mars, matinée :

Communication du professeur Eugenio Garin, de l'Université de Florence : *La cité idéale dans les traités italiens du* XVe *siècle.*

Communication du professeur Pierre Mesnard, Directeur du Centre d'Etude supérieure de la Renaissance à Tours : *Quelques réflexions en marge de deux utopies anglaises.*

Communication du professeur Roger Mucchielli, de l'Université de Rennes : *L'Utopie de Thomas Morus.*

Après-midi :

Discussion des communications de la matinée au Musée Plantin à Anvers.

Réception par la Ville d'Anvers.

Mardi 28 mars, matinée :

Communication du professeur Luigi Firpo, de l'Université de Turin : *Kaspar Stiblin et le « De eudaemomiensium republica ».*

Communication du professeur V. L. Saulnier, de la Sorbonne : *Rabelais et l'Utopie.*

Communication du professeur Claude Backvis, de l'Université de Bruxelles : *Le courant utopique dans la Pologne de la Renaissance.*

Après-midi :

Discussion des communications de la matinée dans les locaux de l'Université de Bruxelles.

Soirée :

Réception par M. le Ministre de l'Instruction publique aux Musées d'Arts et d'Histoire de Bruxelles.

Mercredi 29 mars, matinée :

Communication de M. Robert Klein : *L'Urbanisme utopique.*

Communication du professeur Paul Foriers, de l'Université de Bruxelles : *Eméric Crucé, utopiste et iréniste.*

Après-midi :

Discussion des communications de la matinée dans les locaux de l'Université de Bruxelles.

Soirée :

Banquet de clôture à la Maison d'Erasme à Anderlecht.

Jeudi 30 mars

Excursion facultative et payante à Gand et à Bruges.

Les personnes qui seraient désireuses de participer à ce Colloque sont priées de le faire savoir au Secrétariat de l'Institut pour l'Etude de la Renaissance et de l'Humanisme de l'Université de Bruxelles, 143, avenue Ad. Buyl, Bruxelles 5. (L'inscription au Colloque est gratuite.)

Querying Whitehead's Framework

by Roy Wood Sellars

There would, I am certain, be general agreement as to the daring, imaginativeness and sweep of Whitehead's metaphysical system. He brings together, in a selective way, the insights of outstanding thinkers of the past and the texture of recent scientific development. Relativity, quantum theory, the interconnection of things and the ontological foundation of induction are all included. While the dominant note is a modified Platonism with theistic setting, even Epicurus is not ignored. One has no feeling of eclecticism when incisive comments are made on Aristotle, Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Bradley and Bergson, since the perspective gives point to them.

And yet the whole construction rests on certain premises concerning the nature of perceiving and of conceiving which are dubious. It is my intention to challenge these and to show an alternative perspective. In so doing I shall develop a referential view of perceiving which gives it objective import, and query his more *prehensive* stress upon sensory data as terminal. This divergence in the analysis of perceiving will go with a defense of *bodies* and, thus, of the relevance of a modified conception of substance which I speak of as quasi-Democritean. In this, I think I follow in the footsteps of Galileo and Newton, though with due regard to changed ideas of the dynamic texture of bodies. I would put stress on organization, relations and dispositional properties.

Science marches on; and philosophy must assimilate its conceptual changes in terms of reformations of its categories. In short, I do not follow Whitehead and Russell in giving up the category of substance. Rather do I think it can be made

more adequate and be released from the shortcomings of Aristotelian logic and his ontology of "form" and "matter." It can, I believe, likewise be freed from the "psychological nominalism" of Hume with its stress upon impressions and images as terminal for thought.

Now all of this means that any critique of Whitehead must involve an opposing framework of comparable dimensions. One must not only understand Whitehead's motivations and principles but be prepared to counter them.

Looking at the system as a whole, one can only characterize it as in the idealistic tradition. It is a form of *immaterialism* of the panpsychistic type. It is opposed to positivism, on the one hand, and, on the other hand, to *materialism*. I shall let positivism fight its own battles. As a matter of fact, it seems to me a little more on the defensive than it was in the thirties. It was always strong in logic and weak in epistemology.[1] And it was fighting battles which had more meaning in Germany than in America with its strong naturalistic movement and its admiration for science. While I have always preferred the term ontology to metaphysics with its transcendentalistic associations, it always seemed to me that the basic question was that of the *kind* of metaphysics. There is, for instance, nothing particularly obscurantist about a materialistic metaphysics. What it needs is to be brought up to date with respect to its logic and its epistemology. Materialism has always seemed to me to have a bad philosophic press for both technical and cultural reasons; and the cold war has led people to assume that dialectical *materialism* is the only variety of materialism, whereas materialism goes back to the Greek atomists, as Hobbes well knew.

It goes without saying that an adequate materialism these days requires a satisfactory epistemology, a release from deductive necessitarianism, a recognition of novelty, and, in short, a general enlargement. It is usual in American philosophy to

[1] The logical debate these days seems to concern itself with the *adjustment* of natural and artificial languages. Here the question of names and of the import of existential quantifiers comes to the front. I was always dubious about Russell's tie-in of names with data of acquaintance, since I thought of perceiving as having objective reference. See Strawson's little essay, entitled "Construction and Analysis" in *The Revolution in Philosophy*.

speak of *non-reductive materialism* in this connection and to point out that it has no implication of what is popularly called "ethical materialism." In general, ontological materialists have been moral reformers with the liberalism of enlightenment. But these are semantic questions.

I have, myself, had debates with the instrumentalists along these lines. They have turned largely on points in epistemology and the mind-body problem. Otherwise, we had much in common since both sides were naturalistic and advocates of scientific method. The divergence came on such matters as the locus of sensations and the import of perceiving. It was my feeling that Dewey substituted "warranted Assertibility"—a good idea in itself—too exclusively for *true* as a term for the endorsement of a knowledge-claim—and I thought of perceiv*ing* as involving knowledge-claims of a referential sort. He, on the other hand, categorized perception as a natural event leading to experiential consequences. As I saw it, this categorization went with his horror of "mirroring" and of the "passive spectator" view of cognition. That is the way things move in philosophy.

Now I always thought of knowing as an *achievement* after its kind and with its conditions, beginning with perceiv*ing*. Of course, it is an achievement which can be put to use and fits into use. It is connected biologically with response and behavior. I shall have much to say about this point later in connection with Whitehead's view of perception. Unlike Dewey, Whitehead makes much of perception in the tradition of British empiricism but turned inwards, in the mode of causal efficacy. William James was more continuous with British empiricism than Dewey. He made much of "percepts" as cases of *immediate perception* and contrasted them with concepts. That is, he made "percepts" terminal and moved to his "radical empiricism" and neutralism and influenced Russell here, as Russell points out in his book, *My Philosophical Development*. There is a great difference between referential perceiving and "percepts." The first makes external things terminal, while the second is "experientialistic" in the tradition of British empiricism.

As I see it, Russell still thinks of "percepts" as *in* and constituting the brain. His approach emphasizes the causal theory

of perception and notes a reproduction of structure. That, as I regard it, is all to the good. But he has not done justice to the full, functional unit in perceiving which involves the so-called reflex arc, stimulus and response. Learning plays its role between *S* and *R* so that, for man, the unit is S-C-R. That is, meanings, or concepts, develop to improve the response as an affair of intelligent behavior expressible in language. All this is *in* the brain as an organ of behavior. That is, I stress operations and activities. It is the job of the psychologist to study the interconnection of stimulus and response. Humian psychology is altogether too simple an affair.

What I am trying to bring out here is preparatory to my examination of Whitehead's view of perception. As we shall see, Whitehead makes much of the *form* of perception, that is, the activities supplementing the *prehension* of sensory data and is here more in line with James and Stout and modern psychology. But I do not see that he realizes that sensory data are not the objects of perceiving but cues and guides to perceiv*ing*, as a referential operation. That, I suppose, is why he embraces the subjectivist principle and ties it with his "ontological principle." One must carefully trace out his assumptions.

Since I am concerned here with perspective, I may remark that I am sympathetic enough with the empiricist tradition to be skeptical of what Russell calls "inferred entities." But I query the British tradition of emphasis upon inspection or acquaintance. I take perceiving to be primarily referential and not inspectional. Thus I build on directed reference and not on the kind of *frustrated inference* to an outside world which went with the purely causal approach, characteristic of traditional empiricism. This analysis of perceiving as referential makes the external world cease to be the problem it has been considered. Interestingly enough, I link up here with Dewey and G. E. Moore, though I think my analysis of perceiving gives a somewhat better basis than they had worked out.[2] I

[2] In re-reading Perry's book on James, this summer, I came across a passage which interested me very much. It was to the effect that James had brooded on the question of the bearing of the *reflex arc* on epistemology but could not see how it could be applied. I suppose the problem was that of the location of sensations in the brain and the rise of concepts in this context. James, Bergson and Perry refused to locate consciousness *in* the brain. Russell was more light-hearted here.

shall argue that Whitehead's *aesthetic* approach goes with retention of inspectionism by way of prehension. It is the Berkeley gambit of immediate perception to which he adds his theory of transfer and objective immortality. It is all very logical, granted his promises.

One more perspective must be explored which I think British philosophy has too much ignored. For lack of a better term, I shall call it the *genetic*. The genetic cannot replace the analytic but may operate to give the latter a more adequate starting-point.

Now Dewey and Mead stressed the growth of attitudes and outlooks. All this was within "experience." And they were both biologically and socially inclined. They noted the rise of distinctions and contrasts. In a measure, they were doing what Piaget has since done so strikingly. Baldwin and *even Royce* struck the same note. My old teacher, C. H. Cooley, an able psychological sociologist, worked along the same lines. All this gave a thickness to human experience which British empiricism did not quite have. While James kept an attachment to traditional empiricism and only sought to modify it by a greater stress on the immediacy of relations and a querying of its "atomism," Dewey kept the Hegelian suspicion of it. He moved from Hegelianism to a bio-psychological context with emphasis upon reflective thinking and the experimental method. That was all to the good, in my opinion. But, as I indicated above, he carried over certain epistemological phobias. He did not sufficiently note that attitudes and references emerged genetically which constituted perceiving as of the nature of a referential claim, guided by private sensations. He did not like the idea of the private and tended to deal rather dialectically with experiencing. But into the details of this area I cannot here go. It must suffice to say that I saw this genetic approach feeding into a more adequate notion of perceiving with its distinctions and claims. Put it this way: The emphasis was upon "experience," as it developed, brought out the objective pole of perceiving with its thought of things and persons. Sensations dropped into the background. The result was *a new kind of empiricism* with stress upon the logic of inquiry and upon consequences. In many ways it was a continuation of Peirce's thought. It was a kind of empiricism

which always puzzled Russell. It was biologically and even behavioristically oriented, bypassed epistemology and thought of ideas as pragmatic instruments rather than cognitive claims. Since I skirmished with it, almost from its beginning, I think I had a fair idea of its affirmations and negations. I was on the outside, as it were, looking in. But I discovered that those on the inside could hardly comprehend any other framework. They were the more inclined that way because of the supposed stalemate between the "new realists" and the "critical realists" in the twenties.

But it is time that we came back to Whitehead. As we shall see, he belongs more to the tradition of British empiricism. He is concerned with the status of sensory data. That is, for him, perception terminates on sensory objects. Out of this arises his doctrine of physical *prehension*. It can, I think, be taken as a modification of Berkeley's reduction of perceiving to the givenness of "ideas," that is, to what is sometimes called "immediate perception." In point of fact, Whitehead does refer to a passage in Berkeley's *Alciphron* in such a way as to imply that Berkeley recognizes a *transfer of content*, the sort of operation which Whitehead calls prehension.[3] In contrast, I shall argue for a causal production of sensations *in the brain* of the percipient and their functioning there as guiding response. This will lead me to a more full-bodied view of perceiving, along genetic lines, which will make the object of perceiving co-ordinate with the percipient. Perceiving will thus have *objective import* and will be tied in with response, behavior and language. Sensations will, therein, have guiding and testing functions. The genesis and role of *empirical concepts* in perceiving must be explored. I take it to be evident that they are *not* mere transcripts of sensations and images but more of the nature of constructs developed in the context of dealing with the objective world. There is here an *interplay* symbolized by the triad of S-C-R, stimulus, conception, response. Sensations are information-carrying.

What I am driving at is that British empiricism both got

[3] See A. H. Johnson, "Whitehead's Theory of Actual Entities; Defence and Criticism." *Philosophy of Science*, Oct. 1945. This article seems to me one of the most careful expositions of Whitehead's doctrines.

itself into subjectivism and into an inability to do justice to the import of concepts, by making sensations the terminus of perceiving. They are only factors in a larger, biological operation. What I have called the genetic approach had a feeling for this and indicated how such concepts as thinghood and causality emerged. But, as I saw it, there was no adequate revision of empirical epistemology. Here, my thesis is that perceiv*ing* is a case of guided, objective reference concerned with things coordinate with the percipient.

How I am going to query Whitehead's framework is, I hope, becoming apparent. Whitehead moves from perception in the mode of presentational immediacy—largely identified with presentational positivism—to the mode of causal efficacy in which sensory factors are regarded as prehended transfers taken up in actual entities according to the active *form of perception* and subjective aim. At one time, I took these data to be somewhat of the nature of Santayana's essences or Bradley's universals. One reason for this view was that Whitehead rejects the *generation* thesis which would make them *brain-events*. But Johnson has convinced me that they are particulars. There is room for discussion here since Santayana's essences had the peculiar status of particulate universals and Berkeley's ideas were somehow in many minds and God's mind at once. The position I take, namely, that sensations are particular events located in stimulated brains has no such ambiguity. It has, of course, its own ontological problem of the mind-body sort.

Let me come back to my argument. Whitehead rejects the adequacy of an outlook in the framework of presentational immediacy, that is, the Humian, positivistic, logical atomism outlook. He then shifts to an activistic subjectivism with data prehended. I, on the other hand, challenge the traditional, empirical view of perception, which makes sensations terminal, and develop perceiv*ing* as a guided operation of objective import concerned with things and constituting the public framework of the language of everyday. If you will, causal efficacy works in the texture of S-C-R and not in that of the prehension of sensory data. Objective import leading to material-thing statements and the possibility of an evolutionary materialism is contrasted with the immaterialism of intro-

spective subjectivism. It goes without saying that the referential realist must do justice to the self in his framework. I think that can be done. In fact, I would go farther and argue, with J. B. Pratt, that Whitehead is unable to do justice to the self as an enduring and functioning organization. Here we touch on the status of continuants and dispositional properties.

In this connection, I take the liberty to remark that those eager positivists and scientists who think that the history of philosophy is an affair of pseudo-problems have simply not taken the trouble to follow the conceptual debates involved. There are perennial, categorial puzzles which have to be smoothed out, even though factual knowledge depends on the application of scientific method. I do not think that the question of the nature and reach of perceiving is artificial and that positivists and scientists can go to the heart of it, just like that. I do think that increased biological and psychological knowledge helps to bring about a new perspective and I have tried to avail myself of it. Thus I have the suspicion that Professor Price unites his rightful belief in the autonomy of epistemology with an antiquated sense-datum theory which psychologists have long abandoned. And I think that the mind-body problem must be studied in the modern, scientific contexts. Philosophy, under these circumstances, can add a clarifying note relative to its long, historical, reflections on the subject. As I see it, it is a work of co-operation. And I would say much the same about the category of substance which, as I shall indicate, I put more in the context of *body* in a quasi-Democritean fashion than in that of Aristotle with his correlatives of "form" and "matter." What has blocked philosophy at times has been cultural inhibitions and what I might call *preconceptions*. But these preconceptions, like the Humian ones, have usually been common to science and philosophy. So much in the way of a sort of parenthesis.

To return to Whitehead's position after this parenthesis. As I see it, it is a curious blend of British empiricism and Platonism, both modified radically. Sensory data as terminal —not as guides in perceiv*ing*— are regarded as modified transfers which are prehended. They are taken up actively. Whitehead makes much of this activity which leads into the heart of the concrescent occasion, that is, the new event.

"Eternal objects" are conceptually prehended at the other pole in the creative rise of actual entities. All this goes with the rejection of the category of substance as having no empirical foundation.

Now all this is quite logical; and I agree with Professor Johnson that Whitehead has worked it out very consistently. But I do not believe that he can do justice to either things or selves and the language which goes with them. If one makes sensory data terminal in perceiving as Hume, Russell and Wittgenstein did, then Whitehead's metaphysics is invited. The alternative along this line is *atomic facts*, neutral entities, *et hoc genus*. That was the path of the new realism and of logical atomism. Whitehead wanted a more overtly pan-psychistic metaphysics. And a positivism which contented itself with *language manipulation* and snarled at metaphysics naturally did not appeal to him.

What a battle ground the word, metaphysics, has been! Now, because I had early become a physical realist and evolutionary materialist and a humanist, I had just rejected transcendental metaphysics and adopted the term ontology. It was a question for me of the kind of metaphysics. As I saw it, an adequate epistemology would terminate in ontology. Our human knowledge-claims involve states of affairs to be known. Taking perceiving to be empirically basic, I was led to decipher its referential nature. This meant a *new kind of empiricism* with sensory factors and concepts, functionally interconnected in the job of denoting and characterizing external things. We can call this *realistic empiricism*.

It is a notorious fact that, until a shift in perspective makes itself felt, scientists and philosophers of great ability tend to go around in circles. Russell's handling of proper names is a case in point. It should have been a warning signal to him. The stress on knowledge by acquaintance of what we are concerned with in statements is another case in point. So is Wittgenstein's picturing or correspondence. All this went with the union of the truth-value schematism of logic with an acquaintance sort of empiricism. Nothing could be sharper or more ruthlessly carried through. I have been recently reading Urmson's well documented examination of the stages through which British philosophical analysis went between

the two wars. The moral is: defects will betray themselves and new angles will be explored. It is the hard way. Cultural cross-fertilization—as the anthropologists call it—was too Vienna-wise. Now I think one reason for this was that American thought was too readily identified with pragmatism. Since I have already tried to show the *genetic strength* and *epistemological weakness* of pragmatism that is quite understandable. Pragmatism was not quite analytic enough. My thesis is that logic is not self-sufficient in these matters but needs the supporting context of epistemology. The best way for a logician to get a feeling for this context is to tackle the problem of perceiving. Now in all this I am merely offering the perspective I think I have gained, for what it may be worth. As I see it, logic, *as more than a calculus*, works in the area where epistemology meets ontology.

I have argued that Whitehead, in common with traditional empiricism and the new realism, makes sensory data terminal. By making them transfers he strengthens the Berkeley motive. And it is to be noted, again, that he rejects the view that sensations are of the nature of events generated *in* the brain. Each gambit has different implications. What Whitehead does with his is remarkable. He gives the data a transcendent function in the mode of causal efficacy. Through them, an actual occasion becomes a participant in the transcendent universe of other things. It is *in* the world and the world is *in* it. Transfer, objective immortality, inclusion, the vectorial movement from the past to the present, organic focussing, all these motives operate. It is clearly an advance on Leibniz in the way of windows. Sensory data are passed on in their glory of color and sound. For him, the alternative is the muddle Locke made of it, of primary qualities separated from secondary ones, the postulation of the "unperceived," etc. Well, the best answer is the working out of a different view of perceiving which avoids Locke's bifurcations. This is perceiving in the mode of objective reference. Like Whitehead, I reject perception in the mode of presentational immediacy but, *instead of dropping into subjectivism*, I take the path of *a new kind of empiricism* which regards sensations as guiding objective reference and the application of concepts. The whole framework is different and must be worked out in detail. The

résult would be what I would call an *empirical type of materialism.* As I see it, Russell got into the brain but could never get out successfully. By taking the reflex arc as the unit, I try to show that sensations are but units in a return circuit of a behavioral sort, which builds up into pointings, demonstratives, and the development and application of concepts. Lovejoy's "hat" covers this vectorial intake and output. I regard this as a promising alternative to the plunge into subjectivism. I speak here of a *from* and *to* circuit in perceiving.

Let us look at the excellent summary of Whitehead's view of sense-perception in his *Adventure of Ideas.* We have, first, his qualified acceptance of the subject-object structure of experience. It is not to be interpreted as simply a knower-known relation. Now, long ago, I fought against this subject-object structure of experience as exhibited by James Ward; no object without a subject and no subject without an object. As I saw it, the referential object could be external, or transcendent. I regard the table I am perceiving as other than what I am acquainted with. I am denoting it and describing it and not "experiencing" it. Traditional empiricism—including logical atomism—never could account for external reference as transcendent in import. It did not understand the biological mechanisms involved. It is response, lifted to reference, *which makes things objects.* Now this is an important point because it challenges the *aesthetic* view of perception permitted by the subject-object structure of experience, taken inspectionally.

The second point is his *axiom of empiricism* to the effect that all knowledge is derived from, and verified by, direct intuitive observation. This is, quite obviously, the same preconception which operated in Russell's and Wittgenstein's logical atomism. Empirical facts are given and pictured in an immediate way. But, if we take perceiving to be a guided operation leading to the application of concepts, we are led to a more complicated theory of the derivation and verification of knowledge-claims.

Third, all *percepts* are bare sensa mediated by the sense-organs. He writes: "When the direct question as to *things perceived* arises, it seems to me the answer is always in terms

of sensa perceived." In other words, sensa are terminal in perceiving. This is more than a matter of definition. It reflects the traditional, causal theory of perception, its neglect of response.

Fourth, the process of experiencing is constituted by the *reception* of entities, whose being is antecedent to that process. Thus an object must be a thing *received* and must not be either a *mode* of reception *or a thing generated in that occasion.* Now as I understand modern psychological theory, the sensory content is not the result of putting together atomic, sensory data but a sort of pattern expressive of processes of analyses and syntheses leading to the goal of discriminative response. A fishing gull out here on Lake Erie flies over a stretch of water intent on noting signs of fish. He does not say "fish" to himself, as a logical positivist would, but dives down into the water. No, I do not think that perceiving is an affair of reception of objects. Nor is it a mode of reception. Rather is it an affair of controlled and responsible operation in which generation of sensory content is tied in with behavior. Human perceiving moves from this level to more complicated levels but a quick "startle" approaches a throw-back. It is clear that I have taken the line of generation as against antecedent objects. Here is one great divide.

Fifth, these *antecedent objects* function to express the point that each new occasion originates by *including* a transcendent universe of other things. Here enter the theory of transfers, objective immortality. It is a *participative transcendence.* Here are the windows. It is all quite logical and represents an improvement on both Leibniz and Berkeley. But it does depend upon the reception notion of sensory data. In place of participative transcendence, my analysis puts guided reference. Russell is, I take it, quite right in stressing causal reproduction of structure. Sensory data are, thus, such that they both guide and verify responsive reference. This is a theory of causally controlled generation as against a theory of transfer.

Sixth, there is non-sensuous perception as well as sense-perception. Here Whitehead explores the self and memory and prepares the way for conceptual prehensions. Forms of reception and subjective aims are brought in and the ground-

work is laid for teleology and the role of lures. He rightly puts human experience in nature—his one bow to modern naturalism—attacks traditional mechanism, and prepares the way for the upper story of theism by the route of "eternal objects." Now, as an evolutionist, I am not going to defend traditional, deductive mechanism. I have my own "field" notions with stress upon levels of causality, rising to guided and projective teleology.[4] But I am critical of "eternal objects." It seems to me that concepts are functionally developed and applied rather than prehended. It is an affair of working upward rather than from above down. Genesis, function and analysis are not in conflict. The linguistic approach is helpful. What more do we need than the proper use and understanding of our symbols!

So much for Whitehead's basic assumptions and my objections to them. It goes almost without saying that I agree with his emphasis upon activity in perceiving. The unit, I have argued, is S-C-R or the interplay of stimulus, cortical processes, and response. But I would not regard this activity as a *form of reception*, an expression which goes with Whitehead's thesis that sensory data are *antecedents*. Instead, like Russell, I regard them as arising under causal control. Unlike him, however, I consider them as triggering off responses so that perceiving is a directed operation. As for *subjective aim*, I would stress concernedness and drives and interests, that is, the volitional dimension of the organism, arising to self-consciousness in man. But I cannot see that Whitehead's self-caused subject does justice to this base of operations. Surely, we are growths and not simply events. And we get into ontology here. I am for a reformed use of the category of substance. There is no reason why it should be tied to Aristotle's ontology of "form" and "matter" nor to his subject-predicate logic.

To sum up, at the risk of some repetition: Whitehead seeks the transcendence traditional empiricism blocked, by assigning an antecedent existence to *percepts* and by adding an active form of reception and subjective aim. It is in this

[4] A paper on levels of causality and the emergence of the normative has recently appeared in the *Journal of Philosophy and Phenomenological Research.*

way that he is giving windows to his version of Leibniz's monads and even a development to Berkeley. Having turned his back on the unsatisfactory kind of objectivism of positivistic, presentational immediacy, he plunges whole-heartedly into *subjectivism* and seeks to reform it along the lines we have indicated. But can it be doubted that this reform does not harmonize with either language or common-sense beliefs? It is a sort of daring *tour-de-force*. But, until some alternative was clarified, it had point. Now the alternative I have been suggesting is a re-analysis of perceiving which opens up the objective import of perceiving in a more adequate way than Humian presentationalism. If S-C-R is the unit, then we can understand how sensations play into, and guide, reference and conceptual characterization, as perceiving is lifted to the high level of human dealing with the things around us. This means a break with the subjectivist tradition of modern philosophy to which Whitehead appeals. But it is not a mere return to the Aristotelian type of objectivism, for much has been learned about the mechanism of perceiving which Aristotle and the scholastics did not know. Reference is seen to be developed around response; and meanings and concepts are connected with the ensuing framework and given objective and testable import. The status and role of the various factors can thus be deciphered. Cognitive claims are guided and of objective import. In this *realistic empiricism*, sensations are not terminal but play a role in guidance and in evidential confirmation of statements in the context of referential indication. The crucial point to realize is that "mind" evolves in this *motor framework*, something traditional empiricism did not grasp.

The nature of my argument should now be clear. Whitehead swung from the kind of presentationalism found in Hume, Russell, Wittgenstein of the *Tractatus*, and logical positivism, to the only kind of alternative which seemed to him to have ontological promise, namely, reformed subjectivism. It had long been the gambit of panpsychism. What he did was to work out a transfer theory of "percepts" which gave the new percipient participation in all that had gone before, though selectively. The categorial texture was to be essentially intuitively founded and to stress events, concrescence, prehension, aims and lures. Empiricism was to press beyond the limits

of sensationalism and to recognize the role of conceptual prehensions as a door to a modified Platonism and Theism. All this was magnificent in its way. But, as I see it, it was threatened by a neglected alternative, a reformed objectivism of the kind I have outlined. Now this neglect was rather indigenous to British thought. It had paid rather scant attention to American pragmatism, to neo-Aristotelianism, to dialectical materialism, and to American critical realism. I do not deny that there were good excuses for this neglect. Pragmatism had not been epistemologically and analytically clear. It had slurred over the problem of perception and that of truth. Neo-Aristotelianism had stressed mental *intent* in Brentano but had not connected it up with a genetic, biological matrix and the idea of levels. Dialectical materialism was relatively weak in epistemology and seemed to hover between Hegelian logic and scientific methodology. Critical realism had divergent forms. Something more definite had to crystallize out, as an alternative to Whitehead's plunge into reformed subjectivism-*cum*-panpsychism. All this signifies that Whitehead's gambit was a plausible one. It had to be confronted by a well-worked-out alternative which gave perceiving objective import in another framework.

Now, since I am engaged in scrutinizing Whitehead's framework in the light of an alternative, I must not hesitate to try to make the alternative as clear as possible by looking at it from various angles. The crucial point for me is the generation and locus of sensations and their function in the complex operation of perceiving. The tradition of British empiricism had been to identify perceiving with awareness of sensations, with what Russell called knowledge by acquaintance. This halfway house was, as we saw, connected historically, through Locke, with the causal, stimulus outlook. As we saw, James was enough of a biologist to ponder the "reflex arc," the stimulus-response complex, but saw no epistemological way out. Hence he took the "radical empiricist" road to neutralism, followed by the new realists and Russell. Dewey moved downward from "experience" to biological behaviorism, shrugging off the role of sensations in perceiving, and truth as a verdict on cognitive claims. Perry was quite logical in following Bergson in denying that sensations could

arise in the brain. Needless to say, I thought that Bergson handled perception in *Matter and Memory* very ambiguously. But into that question I cannot here go. Those who have followed my argument will know what points I have in mind. As I saw it, there is only one way out, namely, to take a referential view of perceiving. This outlook gives a function to sensations, a response base for reference, a role to language and concepts, and objective import. And, if this is so, the whole framework of Whitehead's epistemology is undermined. We do not perceive "percepta" but external things.

A few words in this connection about Lovejoy's "under-the-hat" attack. I think he had a point in his criticism of Russell. Accepting the causal approach without the response-completion, Russell got into the brain but could not get out. He is still there. But Lovejoy, himself was a dualist as regards mind and body. And I confess that I never thought that his epistemology was very clear. I did not see that he stressed directness of reference and explored its biological foundation. But that, also, is a big subject which the historian will, undoubtedly, take up.

While I am at it, I might well mention a point made by Copleston in his admirable little book on *Aquinas* to the effect that the scholastics would not have felt compelled to deny that sensations are in the brain. It was the *active reason* on which they put their bets, so to speak. And it is this that they must defend. If, as I see it, thought develops in the activity of lifting response to the level of the development and application of concepts and flowers in symbols and language, then reason secures a natural, cortical status in the context of intelligent behavior. I have already mentioned the point that I thought Brentano did not sufficiently explore the basis of *intent*. What seems to be befuddling so many philosophers here is the extreme behavioristic translations encouraged by Carnap. A little more attention to epistemology might have avoided artificial difficulties. I have been tunnelling from the side of biology and epistemology, so to speak, while others have been tunnelling from truth-table logic and semantics. Perhaps, the meeting will be presided over by "natural-language" analysis. But I have a strong feeling that even these will have to gird

up their loins and consider epistemology and ontology. I hope my analysis of perceiving will be of assistance.

Now the upshot of all this is that, while the brain is "under-the-hat," it is the organ of directed response and concerned with pointings and gesturing and with symbolic reference. It is in this referential fashion that the human mind reaches to external things. It cannot intuit them but it can attain tested knowledge about them.

I take it that all these things hang together: perceiving, mind-body integration, evolutionary levels, increasing autonomy, agential causality guided by reason, truth as a tested achievement certifying knowledge and implying correspondence, non-reductive materialism. I shall argue that panpsychism represented a strategy based on the denial of objective knowledge of the material world. We must remember that materialism was crude in former days and that philosophy had its justification for trying to bypass it. Idealism was one method and spiritualism a closely allied one. Berkeley tried to show that all talk about matter and material things was meaningless. Leibniz, on the other hand, sought to get on the inside of an atom as a monad. As I see it, Whitehead tries to reform the Leibnizian move. But, surely, if perceiving and scientific knowledge have objective import, the job is to fit the subjectivist principle into that frame. This, I believe, can be done. But we shall need to take seriously categories like substance and dispositional properties and the self, as a focus of agency, and look askance at self-causation and mere eventism. Nothing can be more stimulating than such a contrast of frameworks and categories.

Essential Contrasts

Let me now bring my argument to a head. I shall do so by selecting certain crucial topics in Whitehead's system; and I shall work by seeking to bring out the divergent logics of subjectivism and objectivism. It will be my thesis that objectivism can do justice to what is *warranted* in subjectivism but that Whitehead goes beyond these warrants. I shall touch on the following points: (1) the status of primary and secondary qualities, (2) bodies as against objective immortality

and self-causation, (3) the reduction of material things to sensory data, (4) the standing of *eternal objects*, and (5) the existence and role of God. I shall conclude by drawing out the import of the famous principle of "vacuous actuality." It is clear that this goes with subjectivism and the traditional axiom of empiricism with its emphasis upon terminal givenness. I met it in an unchristened state in F. H. Bradley to the effect that it is meaningless to try to transcend experience. In contrast, referential realism turns in the direction of aboutness and the role of concepts. It is no accident that the divergence runs through from top to bottom.

(1) As does Berkeley, Whitehead makes much play with sensuous givenness and the aesthetic context. Things are as they seem. *Percepta* shot through with feeling and value are primary. Locke's blunders are adroitly exploited. The *traditional* causal view of perceiving ends in "unperceived material bodies" and bifurcation.

Now I have attacked this older tradition. I have tried to show that sensations guide responsive perceiving and play into the formation of concepts and their application to external things. Such is the working context of perceiving. The aesthetic approach stresses *looks* and *appearances* as terminal. Color sensations and the visual field secure attention as features of what has been called the "aesthetic surface." Our natural languages have room for both vocabularies. But it is the task of epistemology to clarify their import and bases. I have argued that those who start from sensory data as primary in perceiving and try to construct things in terms of them are making a basic mistake. The percipient organism is concerned with using sensations as guides in its objectively directed decipherment of the things to which it is responding and to which it has to adjust itsef.

The distinction between primary and secondary qualities, which has played such a role in the history of science and of philosophy, has been a confused one reflecting (1) inadequate ideas of perception and (2) the stage in science when measurement was of a molar type and electromagnetic phenomena could not be handled. When Galileo interrogated nature, he used experimental manipulation and measurement. He was not measuring his sensations but bodies and their behavior.

Measurements are, undoubtedly, guided by sensory coincidences, as when I use a measuring rod, but it is the rod which I am applying to the body being measured. Here, again, a clear theory of perceiving is required; for I find scientists dropping into the phenomenalistic framework urged upon them by the older tradition of empiricism. As I see it, mass, weight, size and shape are declarations about bodies. And they are not obtained merely by inspecting sensations. They are an affair of the guided application of concepts.

But let us turn to color. As I see it, we do not project our color-sensations into things but use them to differentiate things along these lines and to build up color-concepts. The application of these concepts is guided by a recognition of lighting and atmospheric conditions. Probably color sensations and images tie in with our concepts here more closely even than in our thought of shapes and sizes; for measurement-operations have entered here to build up our thought of the characteristics of bodies. But, I take it, that color charts and talk about optical frequencies are affecting our thought about color. The point I would make is that to say that an object is red is to say something differential about it which can be backed up in various ways and has what I call objective import. Democritus and Galileo did not see how they could explore this objective import. Scientific technique was not far enough advanced. Locke blundered in taking ideas as terminal and Berkeley followed suit. But what Berkeley did was to reduce perceiving to the awareness of sensations and images. Of course, this played havoc with language. But Berkeley made the best he could of it, having Locke's unperceived things and "abstract ideas" as the supposed alternative.

To sum up, the distinction between primary and secondary qualities should be displaced by a recognition of different kinds of knowledges and techniques. Concentration on molar mechanics has given way to electromagnetic measurements and facts. But, in both cases, it is recognized that *a priori* rationalism is not justified. There is always the factor of sensory disclosure and testing. Whitehead's protest against bifurcation is directed against inadequate views of perceiving. All sensory data have the same status and play much the

same role in directing perceiving in a referential way. All this will become still clearer in the third section where I reject Whitehead's reduction of material things to sensory data, a gambit begun by Berkeley. We can, I think, press beyond both "bifurcation" and Cartesian dualism.

It should be obvious now why I think an adequate epistemology is essential in all these matters. It has long been my conviction that both American pragmatism and British empiricism lacked the proper epistemological framework. They did not have a view of perceiving which gave it objective import.

(2) I have argued for a reform of the category of substance along the line of *bodies* and thus in a semi-Democritean way. Aristotle made advances in logic, though he did not do justice to relations. But his ontology of "form" and "matter" did not fit science, as it developed, as well as did atomism. Eleaticism has, of course, had to give way to empirical knowledge and the categories adjusted to it. It is only of late that the logic of proper names and demonstratives has taken a realistic turn and drawn to itself descriptive and relational terms. A clearer notion of "referring" is arising which seems to me to fit into my referential view of perceiving. Better linguistic analysis is of help here. But I have not the space to go into logical issues.

Science largely rejected Aristotelianism and went on its own way. The correlatives, "form" and "matter" in terms of which Aristotle had sought to explain change were replaced by matter in motion. Stress was put on measurement and laws of behavior. In this setting, teleological *lures* and appreciative matter seemed at once mythological and unknowable. All this is relevant to our purpose because Whitehead, in his shift to subjectivism and panpsychism, seeks to give them empirical status. I, on the other hand, approach purpose, or projective teleology, along the lines of levels of causality and emergence, giving intelligence a directive role in causality at the cortical stage of evolution. This, of course, fits in with my guided view of referential perceiving and only takes on from there in what the pragmatist calls the solving of problems. My objection to panpsychism is *not* that it does not have correct, empirical insights but that it has no body and thickness to its ontology. This, we shall see, comes out both in the treat-

ment of perceiving and in the handling of the "self." Surely, the self is not an event. It is a *growth* with dispositional properties and jobs to do. And here, again, we come to the category of substance.

It is recognized that Locke gave a body blow to lingering notions of substance in the old context by his reduction of it to an unknowable *substratum*. Aristotelians are quite correct in their protests. But they must bring in more adequate views of perceiving and of ontology to supplement their protests. In the meantime, the new empiricism took up the tale and focussed attention upon sensations and images. The result was the kind of psychologism which Hume developed into a mixture of positivism and agnosticism. The only cure for this is to realize that perceiving and *imaginative thought* are referential and that categorial meanings develop within them. In my opinion, it is best to start with things and bodies in this setting and then work out the logical grammar of substance.

As I see it, Russell and Whitehead were too hasty in their rejection of "substance," following the leads of Hume, on the one hand, and the mistake of Leibniz, on the other. Our knowledge is not an affair of predicative encapulation; nor is it an affair of a series of sensations and images. Philosophers inevitably work acutely *within preconceptions*. Russell took the path of construction and postulate within the context of presentational immediacy. Whitehead dove down to subjectivism with transfers and objective immortality. Quite rightly, the neo-Thomists are convinced that this does not give the equivalence of substance. I offer my more materialistic version.

(3) I do not have much to add to the theme of the rejection of the reduction of material things to sensory data. By his stress on the immediate, or aesthetic, outlook, Whitehead is emphasizing sensory data as terminal and ignoring their use in sense-perception as guides to response and directed, referential perceiving. His tie-in with the traditional causal approach is clear. Only he replaces the notion of cause and generated effect by a more Leibnizian pattern of mirroring transfers. It is very ingenious. But it is not the only alternative. I have argued that the perceptual unit is based on the

"reflex arc" or the sensori-motor pattern. This gives the thing with which the organism is concerned as terminal and makes perceiving have objective import. In a way, Whitehead wants "percepta" to have transcendent import but it is in the way of *participation* through a vectorial transfer. As I see it, this continues the older empirical tradition which reduces material things to sensory data. Only Whitehead has the startling notion of cosmic concrescence in the monad, or actual occasion, again a Leibnizian motive.

Here we have the watershed between ontological subjectivism and materialism. It must be kept in mind that the motivations against materialism have been strong in philosophy from the time of Plato. These have been connected with the weaknesses of the formulations of materialism and with theistic predilections. Both Peirce and Whitehead rejected materialism because they regarded it as logically tied in with a one-level, deductive type of necessitarianism. I have been assured of this by Peirce experts; and Lowe seems to have the same interpretation of Whitehead's attitude towards materialism, that of dismissal. I do not belittle the job confronting those who seek to rehabilitate materialism as an ontology. It must be, as I have already indicated, a non-reductive kind, able to do justice to *qualia* and qualities as well as to quantities, to valuations and the normative as well as to descriptive knowledge. In these days, any sophisticated materialism must have an adequate epistemology, an evolutionary ontology, and an appreciation of man as an agent. The whole range of analysis should feed into this perspective.

One final comment on this traditional attempt to reduce material things to sensory data. It strikes me as so obviously unable to give meaning to chemical and physical analysis. When I read that scientists have synthesized DNA, the substance that determines heredity in all living things, what meaning can this have for the empirical philosopher? For me, a realistic empiricist, it has the essential meaning of the physical realist, namely, that the complex molecule consists of combinations in various template patterns of six basic nucleotides. The sort of skilled technique that goes on in the chemical laboratory, advancing step by step, achieves this factual knowledge. I cannot *translate* this knowledge of

chemical combinations into any assemblage of sensory factors. These may well guide perceiving in the service of external manipulation. But that is all. Concepts must be developed and applied. The role of sensations is that of guiding and testing. The moral I draw is that, in its attempt to get away from *a priori* rationalism and conceptualism, philosophy went to the other extreme of sensationalism, misled by the causal approach of a pre-biological era into the notion that sense-data, or sensations, are terminal for perceiving. The reflex arc or the sensori-motor unit, open to cortical expansion as S-C-R, gives the referential vector connected with behavior and language. My chief objection to behaviorism, as such, as an *escape-mechanism for philosophers*, was that it sought to by-pass epistemology rather than to get a new perspective. It was a sort of desperate alternative to Whitehead's dive into subjectivism. I have mentioned another giant, C. S. Peirce. It has been pointed out to me by Professor Goudge that Peirce's view of "immediate perception" is to the effect that a "psychic feeling of red without us arouses a sympathetic feeling of red in our senses," a view akin to Whitehead's "feeling of feeling." In place of "immediate perception" I put referential perceiving in which the function of sensory factors is guidance and which does not presuppose the identity, or continuity, of "immediate perception." Here is the line of division.

(4) I have said little, as yet, of the "mental pole" of Whitehead's actual occasions and of the status of "eternal objects." Now I am just as skeptical of the prehension of universals as I am of the prehension of antecedent sensory data. In point of fact, I agree with Professor Wilfrid Sellars that universals are not psychological entities to be noetically grasped but linguistic functions tied in with the use of symbols. Thus they involve the level of concept-formation and use. Here the genetic approach of Baldwin, Dewey and Mead is valuable; but it must be supplemented by recognition of how concepts are employed. I have argued that the referential analysis of perceiving gives the correct point of departure and that an understanding of the grammar of language takes on from there. This seems to be the growing point of philosophy to-day. I would argue that concepts are human achievements and have no cosmic status otherwise. There is a touch

of this in Aristotelianism in its departure from Plato's noetic intuitionism of Forms.

Let it be recalled that I note at least three kinds of empiricism: (1) *Traditional, British empiricism,* (2) *pragmatic empiricism,* stressing the status of ideas as instruments linked with consequences and (3) *realistic empiricism* which regards concepts as achievements concerned not only with consequences but with directed knowledge-claims, guided and tested by sensory data. Human knowing is a very complex, structured activity, starting off with a biological base and raised to cortical and linguistic levels. Concepts connect up with references and applications; and the truth of a statement signifies an endorsement—after testing—of a referential knowledge-claim. Correspondence is an implication and not a test.[5] It is an *achievement* dependent on the information-carrying role of externally controlled sensations.

Since W. T. Stace took violent exception to my contribution to the Whitehead volume in Living Philosophers in a *Mind* review, I feel justified in calling attention to his recent article in *Mind* (Oct. 1958) as an expression of the first kind of empiricism. He writes as follows: "All verbal expressions, whether they consist in single terms or in complete sentences, must if they are to possess cognitive meaning or significance, either refer to some specific but unanalyzable experiential datum, or be amenable to a process of analysis the end-term of which will be such experiential data."[6] But. surely, we are faced with the question of the role of demonstratives and proper names. Do these apply to what we are "acquainted with" or to that to which we are referring? Stace, obviously, follows the Russell tradition. I hold it to be mistaken. Do we observe *through* our sensations? Or do we simply observe our sensations? It is evident that one who still adheres to the traditional type of empiricism will find no sense in my type of realistic empiricism. But, *when people set out to refute realism,* they should at least study the various kinds.

Returning to Whitehead, it can be granted that he modifies Platonism considerably. His eternal objects are arranged by

[5] See my *Philosophy of Physical Realism* (1932), sec. pp. 115 f. "Correspondence an implication, not a test."

[6] *Mind*, p. 468.

God and act as lures in lesser actualities. But the realistic empiricist holds that *patterns* are worked out in the material world, as physics, chemistry and biology show, and the emergent materialist sees reason to believe that these arise through integrative causality. Perceiving involves the deciphering of patterns in an elementary way; and this is taken up by means of scientific method with the invention of new tools and methods. And so we come back to the thesis that concepts are achievements and not ingressions. It strikes me as merely a dogma when Professor Lowe asserts that materialism can find no place for novelty and adventure. This is just a continuation of the tradition operative in Peirce which *identified* materialism with a one level, once for all, deductive necessitarianism. What good does it do philosophy to continue this kind of semanticism? Is it not historically dated?

Platonism is a big subject and I cannot go into its ramifications. Both the psychological and the logical status of concepts needs clearing up. They seem to be achievements rather than ingressions. And they have a cognitive as well as an instrumental function. Being tied in with these kinds of activity, I am not surprised that their linguistic use involves rules and regulations. I suggest that an inadequate view of perceiving did much to retard the recognition of this fact. Once it is recognized as a referential activity with a job to do, the way is open for a comprehension of higher activities. The essential reply to Whitehead's Platonism must be in terms of an analysis of such activities. I do not see how they can help being functional and *normative*. The natural languages must be seen in this context. How to integrate logical calculi with them is one of the moot questions of the moment. An empiricism which did not recognize the presence of such categorial meanings as substance and causality in its statements was relatively helpless before extensional and truth-table logic. I have brought all this in because it indicates the *gap* which is opening between Platonism, on the one hand, and the formal linkage of sensory empiricism and logical tautologies. Logical thought undoubtedly has its rules and structure but, as I see it, these flower out of, and reflect, the needs of veridical thinking and so ultimately have an ontological base. Thus realistic empiricism moves between Platonism and traditional empi-

ricism while attempting to correct pragmatism's overly instrumental and consequential slant due, as I have argued, to its turning away from epistemology and ontology, too hastily. An adequate analysis of perceiving could, I think, have set pragmatism on a firmer, technical foundation. It would then have taken the material world and cognitive claims about it more literally.

The essential reply to Whitehead must be in the way of such realistic explorations. I have the impression that he is being bypassed by philosophy just because these explorations are going on.

(5) The affirmation of God in his primordial and consequential dimensions along with the repudiation of naturalistic humanism follows from Whitehead's architectonic. As I see it, his proof of God is a built-in one. It is of the cosmological variety. God is the primary principle of concretion; his arrangement of "eternal objects" makes them available to the lesser actualities as lures and possibilities. But all this depends upon his modified Platonism. If we take a functional view of concepts as connected with identifications and classification and the finding of connections in what we are perceiving, that is, in this kind of problem-solving, then we have a different cosmology.

If, then, we reject Whitehead's built-in cosmological proof of theism, we are left with the traditional ones; and their philosophical standing is not high. There are various personal and cultural motives which give psychological support to theism. These are by no means negligible; quite the contrary, in fact. And they find linguistic expressions of ingenious types. The result is a sort of semantic battle with the big batallions on the side of traditional forms of religion. I have sometimes had the temptation to envy those who, in clear conscience, could take the popular side. But it was not for me. There is no denying the fact that ontological materialism, by its very framework, is non-theistic. The job is to do justice to man's stature and agency.

Vacuous Actuality and Panpsychism

I must now pay my respects to "vacuous actuality" and the "ontological principle, no actuality, then no reason." Being an ontological materialist, I have considerable sympathy with the ontological principle but not with the identification of actuality with experience or experiencing.

It is quite true that if the terminus of perceiving consists of *sensory percepts*, as Berkeley, Bradley and Whitehead hold, then it is quite logical to maintain that experience is ultimate ontologically. You then have the idealistic gambit in good conscience and you can condescend in academic ways to common sense and science. But you ought to be pretty sure that there is no alternative. As I see it, logical positivism did much this sort of thing but snuggled up to science by joining it in loud abuse of that mysterious thing called "metaphysics" tied in with obscurantism and impossible transcendence. Now I do not want to be unfair. It helped to initiate good analytic work in logic and language. But I think that those who have followed my argument will see that I hold that both common sense and science are naturally ontological just because they believe they observe and measure *material bodies*. It is a materialist ontology bothered by the mind-body problem and the whole question of the status of purpose, appraisals and the normative. It is to these questions that I have devoted many years of thought along emergence lines. I think I have cast light upon them in terms of levels of causality and the double-knowledge approach to the mind-body problem. But into all this I cannot here go in detail. Those who wish can turn to my other writing. The point here is that ontological materialism, connected up with an adequate view of the objective import of perceiving, serves to dissipate these phobias about "metaphysics." Russell was nearer right in his early days when he spoke about the belief in things as man's primitive and natural metaphysics. He had his warning; but the tradition of Hume and the reduction of perceiving to sensations was too strong a preconception for him to overcome. I have tried to show that the functional unit is S-C-R. And so the choice is between two gambits. If perceiving is an affair

of guided reference and tested conceptualization, there is an *aboutness* which is irreducible to givenness, or acquaintance, or *prehension*. To have descriptive knowledge about is not to participate in a cosmic fashion.

It is clear that we have here the basic question about the *nature of the reach* of human knowing. Whitehead, moving within his preconceptions in his daring and magnificent way, thinks in terms of transfers of antecedent entities which have objective immortality. I think of sensations as cerebral events linked up with motor responses but the connection intercalated cortically at the human level—and I suppose this intercalation of learning had its antecedent as instinct was replaced—so that attitude, reference, meaning, language dominated perceiving as an activity. In this setting, sensations could be used as cues and sources of disclosure for concepts and their application. More explicitly, they became evidence. The sense-organs had begun biologically as guides to adjustment to the environment; their nervous centers were inevitably linked, as biologists point out, to maintain the unified economy of the organism. Then came the cortex and increasing intelligence directed, of course, to external adjustment. So we humans adjust ourselves to the things around us, point, refer, denote, characterize. The nature of the reach of human knowing must be thought of in these terms. "Mind" is not a substance but a referential activity making use of symbols. It is in this setting that the "I" confronts the "that." And it is in this setting that categorial meanings, such as body and causality, are worked out and applied. Hume had his points against *intuitional* rationalism but these can be absorbed by realistic empiricism.

Now the import of all this is that Berkeley, Bradley and Whitehead are wrong in their reduction of perceiving to sensory percepta and in the inference they draw to the effect that experience cannot be transcended, that *being* must be experiencing and that any other domain is *nothing*. Of course, transcendence must have its mechanism and cannot be a new kind of floating over to the object and getting acquainted with it. What impresses me is the method nature adopted. By linking S with R, it got a base to develop which flowered into reference and symbolism with the help of the cortex.

Now the moral of all this is that even geniuses like Russell

and Wittgenstein and Whitehead could not work out an adequate epistemology without *leads*, such as those I have indicated. They made, of course, their own kind of contribution which, I think, can be assimilated. Philosophy has a wide front and many problems. My quarrel with Dewey and the pragmatists is that they dropped the problem of perception despite their interest in biology. My criticism of Whitehead is *not* that he ignored perception but that he tried to link British empiricism—scientifically out-of-date—with Leibniz in a new kind of subjectivism. What was needed was a new kind of objectivism.

The history of science gives the story of the rise of methods of measurement, questioning and experimentation which enabled man to go beyond the qualitative, rather common-sense, realism of Aristotle. Every one should read Crombie's detailed account. *Bodies* and their behavior began to take the place of the Aristotelian preconceptions of "natural places," "natural motion," "forms" and "matter." Mass and molar mechanics were the first achievement. But philosophy was unable to reorientate itself. It tried, first, an intuitional kind of rationalism on the model of mathematics; and then it tried the *way of ideas*, which made ideas terminal in perceiving; and, to be Newtonian, postulated a correspondance with "unperceived things." It would not do. But it gave birth to positivism, Kantianism and idealism. It was not until the theory of evolution came on the scene that new possibilities were opened up. It is fascinating to note how Peirce and Dewey envisaged them. Peirce never escaped from Kantianism and sought to unite it with a panpsychistic form of "immediate perception," not unlike Whitehead's, as Professor Goudge has pointed out to me. Dewey took the path of behaviorism and *avoided the problem of personal perception*, as behaviorism does. It is a path which also tempted Professor Ryle. I have explored a referential view of perceiving which gives it objective import and seems to me to fit into science. Take this path and "true" becomes a term for the endorsement of tested knowledge-claims as cases of knowledge about. Correspondence is not a test but an *implication* of the endorsement backed up by recognition of the *evidential* role of sensory factors in the

genesis and application of concepts. As I see it, it all hangs together.

I cannot resist, finally, giving some indication of how the realistic empiricist would approach the problem of the atom —that terrible ingredient of the atom bomb—which would make it more than a "*scientific construct*." Since I hold that *bodies* having mass, energy and internal structure are objects of perceiv*ing*, and not assemblages of colors, apparent shapes and feels, I am hospitable to the reality of the microscopic in an other than a Berkeleian way. It is upon bodies that science began to experiment *physically*; to note, first, their molar behavior—discovering mass and later energy—and then to explore their chemical constitution. New instruments and techniques developed bit-by-bit with new concepts. As Conant explains in his book, *On Understanding Science*, this was a gradual advance with difficulties at every stage. And now we have come to cloud-chamber photographs of electron paths and even newer techniques for nuclear particles. As I see it, man has been supplementing his organic, sense-organ technique, used in ordinary perceiving, and thus extending perceiving by the aid of instrumentation. As we should expect, new types of concepts are also added in the extended S-C-R. The referential and objective import of perceiving is kept.

Thus I consider viruses, molecules, atoms, electrons and nuclear particles to be, in principle, perceivable and, with these new techniques, actually perceived. We must remember that perceiving on this analysis is not an intuiting, or prehending, but a guided denoting and characterizing. It is, therefore, not surprising that frames of reference, measurement and tested theory play an increasing role in science. But, as I see it, we are still concerned with the perceptible, material world. When I read Dingle, Sherrington and Jeans I have a strong suspicion that such philosophy as they picked up did them as much harm as good. Or, to put it another way, they were in no position to solve philosophical problems as such.

But were philosophers to blame? I cannot hold so. As we saw, when qualitative Aristotelianism broke down under the impact of new methods and questions, Descartes, Locke and Hume did yeoman's work, as did Kant later. But, as I see it, they did not have the right cue. Biology and psychology

were not advanced enough to suggest the complex mechanism of perceiving. Technical advances were made but they did not quite fit together. It could not be clearly seen how deduction had relevance to nature nor what the base of induction was. Whitehead at least had a *feel* for these questions that the positivists did not have. And then the fitting of man into nature *while doing justice to his evolved capacities* was a task of the first magnitude. Mind had to be integrated into nature and the causal role of intelligence indicated. Something like a broad front had to be kept in mind.

What I like about Whitehead is that he took epistemology, ontology and axiology seriously and made no special parade of his logical and mathematical equipment when it was not relevant. He did not turn his back on the insights of past philosophy as so many logical positivists did, who thus condemned themselves to shift from position to position, under pressure and self-criticism. What I have tried to do in this paper is to present an alternative to Whitehead's subjectivism. It is an alternative which he, as a theist, would not have liked. But I knew him well enough personally to know that he would have intellectually welcomed the challenge involved.

What, then, is the import of my analysis? It is to the effect that an emergent, or evolutionary, materialism of a non-reductive type has much to say for itself. The dykes built by Berkeley and Kant are crumbling. The moral seems to be that technical philosophy in the West can meet dialectical materialism half-way and explore the logical and valuational issues which divide them with some hope of clarification. Both sides will be the better for good manners. I can understand how Marxists have been irritated by the too easy rejection of ontological materialism and a certain technical smugness of Western thinkers. And I can equally well understand the impatience of the academic tradition with what seemed to them Hegelian themes such as negation of negation and interpenetration of opposites. Some ten years ago, I sought to inaugurate such a meeting of minds in the book, *Philosophy For the Future.*[7] But the cold war had settled down and reviewers turned out to be ideologists rather than philosophers.

[7] Macmillans, 1949.

My own belief is that "Dialectical materialism" is largely a "philosophy of nature" opposed to static mechanical materialism and has little to do with scientific method as such.

Since I am convinced that logical atomism and positivism have shot their bolts and that an adequate analysis of perceiving fits into a realistic empiricism which connects up with the material world and, thus, with ontological materialism, I see the way open for an evolutionary outlook which will do justice to man's stature and normative agency. Perhaps even in political and social philosophy man's intellect can pass beyond shibboleths and rationalizations. Contrary to American instrumentalism, I regard a sound foundation in ontology and epistemology as a *precondition*. I suppose that is how my climate of thought differs from that of pragmatism.

The gist of the situation is this: if, in line with modern communication theory, we regard perceiving, with its controlled *from* and *to* circuit, as making cognitive use of sensations as information-carrying, we give perceiving objective import. This was the scheme nature worked with; and I can see no alternative.

Whitehead's "reformed subjectivism" is marked by categorical openness of texture—its strong point—but links itself with a questionable speculative framework, though of impressive subtility.

University of Michigan.

Whitehead and the Idea of Equivalence

by W. Mays

1. The Nature of Equivalence

Equality, Whitehead points out, is one of the simplest notions we can come across in mathematics, as whenever we put a group of things in a class we set up equivalences between them. In philosophical circles this concept has not aroused very much interest in recent years. In the last century, however, there was considerable discussion as to whether the notion of equivalence can be taken over from mathematics, where it mainly means quantitative equivalence, and applied to logic, where it refers to the qualitative equivalence of classes.[1] What we do get, however, in contemporary philosophical writings, are numerous discussions of the notion of identity. This would seem to arise partly from present-day nominalist tendencies in logic and epistomology, where identity is regarded as a useful concept enabling us to put some order into our apparently synonym-ridden language.[2]

Whitehead's views on "equality" and "identity" deserve to be better known, as they have a direct bearing on some of the central features of his philosophical thinking. Only Quine seems to have referred explicitly to them, and this in a rather critical fashion. Whitehead's account is to be found in *Universal Algebra* [3] and in *The Principle of Relativity*.[4] In *Universal Algebra*, it occurs in the context of his discussion of the

[1] As Jevons tried to do in his "substitution of similars."

[2] Identity and equivalence have the following formal properties: they are symmetrical, transitive and reflexive.

[3] *A Treatise on Universal Algebra*, Cambridge 1898.

[4] *The Principle of Relativity*, Cambridge 1922.

nature of a calculus. On the other hand, in *The Principle of Relativity* it occurs as a preliminary to his discussion of geometrical congruence and measurement. What emerges from both accounts, is that it is never bare or absolute identity that we have to deal with. The notion of equality is always relative to a context or purpose.

2. Equivalence in an Abstract Calculus

Whitehead's account of the notion of equality is then closely bound up with his discussion of the meaning of the relation of equivalence within an abstract calculus. An examination of Whitehead's views relating to equality will therefore at the same time involve us in an examination of his discussion of an algebraic calculus: in this case, his "Universal Algebra." By a "Universal Algebra" he means a calculus which symbolises the general operations of addition and multiplication, and in terms of which the equations of the system are set up. We must not, however, expect to find a rigidly formalised system of the *Principia Mathematica* type. Whitehead is not primarily concerned with formalising the steps involved in setting up such a calculus. The calculus he develops is not therefore characterised in terms of rules of substitution, definitions, axioms and theorems, as would be the case in a modern work on the foundations of mathematics.

Another reason for this lack of formal rigour, is that Whitehead still leaves a place for intellectual activities in mathematics.[5] They have their part to play in (a) the setting up of a calculus, and in (b) the manipulation of the symbols according to certain fixed rules. Whitehead's account therefore differs from more modern treatments, where a metalanguage, whose function it is to lay down the permissible operations to be performed upon these signs, has replaced intellectual activity.

Whitehead begins his account by explaining the nature of the symbols or signs used in his system, together with their rules of manipulation.[6] In mathematics, he points out, we are

[5] In this respect his account is reminiscent of W. E. Johnson's account of "The Logical Calculus," *Mind*, Vol. I, N. S. 1892.

[6] *Universal Algebra*, cf. pp. 3-5.

exclusively concerned with substitutive signs. Such signs stand as proxies for other things, as is the case, for example, with counters in a game. At the end of the game the counters lost or won may be interpreted in the form of money. Mathematical symbols have then a somewhat different character from the words of our ordinary language, which may also express our feelings and volitions. In a mathematical calculus we then use substitutive signs and reason by means of them according to fixed rules. It is assumed, Whitehead tells us, that after a series of operations, they will denote when interpreted a true proposition about the things they represent.[7]

Whitehead defines a calculus somewhat pragmatically as "The art of the manipulation of substitutive signs according to fixed rules, and of the deduction therefrom of true propositions."[8] He explains this in more detail when he says, "The mind has simply to attend to the rules for transformation and to use its experience and imagination to suggest likely methods of procedure."[9] The rest is merely the physical interchange of signs instead of thought about the originals. Although Whitehead emphasises the part played by the mechanical manipulation of symbols in a calculus, some room is still left for the imagination in selecting the derivative chains of deduction.

Nevertheless, as Whitehead is fully aware, the prime concern of such a calculus is to replace intuitive inference by external demonstration. He regards inference as being "an ideal combination or construction within the mind of the reasoner which results in the intuitive evidence of a new fact or relation between the data."[10] In replacing such an intuitive construction by a formal calculus, the process of combination is now externally performed on a two-dimensional array of marks on paper. When in a symbolic calculus we come to interpret the resultants of our operations they are found to mean, Whitehead says, "the fact which would have been intuitively evident in the process of inference."[11] The whole of

[7] *Ibid.*, p. 41.
[8] *Ibid.*, cf. p. 4.
[9] *Ibid.*, p. 10.
[10] *Ibid.*, p. 10.
[11] *Ibid.*, p. 10.

mathematics therefore consists for him in the organisation of a series of symbolic aids in the process of reasoning.[12]

3. Equivalence in "Universal Algebra"

In Whitehead's account of a calculus in *Universal Algebra*, propositions take the form of assertions of equivalence. He uses the sign "=" to indicate that the sign or groups of signs on either side of it are equivalent, and may be substituted for each other. As Whitehead puts it, "One thing or fact, which may be complex and involve an inter-related group of things or a succession of facts, is asserted to be equivalent in some sense or other to another thing or fact."[13] It might seem from this that he regards equivalence as a relation between things rather than signs. However, he uses the term "thing" as a blanket-word to cover any object of thought or reality "concrete or abstract, material things or merely ideas of relations between other things."[14]

The relation of equivalence always occurs for Whitehead in connection with some definite field or purpose. Two things are equivalent, we are told, when for some purpose they can be used indifferently, so that "the equivalence of distinct things implies a certain defined purpose in view, a certain limitation of thought or action."[15] Within this limited field no distinction of property exists between the two things. Equivalence as thus conceived is a relative notion; certain things may be equivalent for some definite purpose and not for another. We know that the way we arrange things in classes involves a certain arbitrariness. We could, for example, classify people according to their religion or age, etc. Two people x and y might then share the same characteristic of church-membership and yet differ from each other as far as age was concerned.

In explaining what he means by saying that two logical propositions are equivalent, Whitehead tells us that the equivalence is "expressed by $x = y$, when they are equivalent in validity." And by this is meant that "any motives (of those

[12] *Ibid.*, cf. p. 12.
[13] *Ibid.*, p. 5.
[14] *Ibid.*, p. 19.
[15] *Ibid.*, p. 5.

motives which are taken account of in the particular discourse) to assent, which on presentation to the mind induce assent to x, also necessarily induce assent to y and conversely" [16] We can only assume that by "motives to assent," Whitehead means those reasons, rational or otherwise, which persuade us to agree to the validity of both propositions." It is interesting to note how logical validity is connected here with intellectual feeling, and this would seem to link up with his account of logical judgment in *Process and Reality* in terms of the coherence of feelings.[17]

As the idea of equivalence is for Whitehead a relative conception, it requires special definition for any subject-matter to which it is applied. For example, in the context of the calculus developed in *Universal Algebra*, the definitions of the processes of addition and multiplication carry with them, he tells us, this required definition of equivalence.[18] Thus if a and a' be equivalent, they may both be used indifferently in any such series of operations of addition and multiplication. Whitehead's assertion that the equivalence relation always occurs in a specific context, bears some resemblance to De Morgan's view that we usually think and argue in a limited universe, even when it is not expressly stated. Jevons, who followed De Morgan here, believed that all our identities are really limited to an implied sphere of meaning. According to him, when we say that "Mercury is a liquid metal," we must be understood to exclude the frozen condition to which it may be reduced in the Arctic regions." [19]

Whitehead makes a somewhat similar point when speaking of the ordinary propositions of geometry which are the deductions of an axiomatic geometry. He notes that the former are usually stated in an inaccurate abbreviated form. Thus, instead of our saying "Such and such axioms imply that the angles at the base of an isosceles triangle are equal," the protasis is in general omitted. The above statement therefore takes on the elliptical form, "the angles at the base of an isosceles triangle are equal." [20] In other words, there is a

[16] *Ibid.*, p. 108.
[17] *Process and Reality*, cf. pp. 382-9.
[18] *Universal Algebra*, cf. p. 18.
[19] *Principles of Science*. Sec. Ed., p. 43.
[20] *Axioms of Projective Geometry*, p. 2.

tendency in discussing formal relationships to overlook the fact that they depend for their meaning on the context in which they occur.

4. Truism and Paradox

Whitehead carefully distinguishes the idea of equivalence from that of "mere" identity.[21] Equivalence, he tells us, implies non-identity as its general case. As we have seen, two things may be equivalent in certain respects, i.e., have a common property, although they may nevertheless differ from each other in other respects. Further, as far as identity is concerned, Whitehead conceives it as a special limiting case of equivalence.[22] It occurs for him largely in the arrangement of deductive proofs, where it is convenient to allow that a thing is equal to itself.

For Whitehead, all the things which for any purpose can be conceived as equivalent form the extension of some class. As an example, he considers the arithmetical equivalence $2 + 3 = 3 + 2$. This he takes to mean that the two methods of grouping the marks are equivalent, as far as the common fiveness of the sum on each side of the equation is concerned. But he goes on, "the order of the symbols is different in the two combinations, and this difference of order directs different processes of thought." [23] This difference of order is then regarded by Whitehead as being of some importance, since it refers to the temporal order in which the operations upon these symbols are to be performed.

Whitehead does not think it very helpful arithmetically, to define equivalent things as being merely different ways of thinking of the same thing as it exists in the external world. According to this view there is a certain aggregate of five things which we think of in different ways either as $2 + 3$ or $3 + 2$. As it is difficult to separate our modes of thinking from the things themselves, whether they be physical things or logical objects, Whitehead refuses to accept this distinction

[21] *Universal Algebra*, cf. pp. 5-6.
[22] *Ibid.*, cf. p. 6.
[23] *Ibid.*, p. 6.

as a basis for mathematical reasoning.[24] The sharp distinction made by some present-day philosophers between invariant logical objects and thought processes, is one which is alien to Whitehead at this stage.

Whitehead does not wish to identify the sign "=" as used in a calculus with the logical copula "is". As we have seen, two things b and b' are said to be equivalent when they both possess the attribute B, so that $b = B$ and $b' = B$, therefore $b = b'$. However, he argues, we cannot put this into the standard logical form b is B and b' is B, therefore b is b', without distorting the very nature of the equivalence relation.[25] For Whitehead, whereas the copula "is" states an identity between the two terms, an equivalence relation only states a partial identity.

Whitehead now gives an analysis of what is involved when we set up an equivalence relation. He points out that the equation $b = b'$ may be said to consist of two elements, which he calls the *truism* and the *paradox* respectively.[26] The *truism* is the partial identity of both b and b'; their common Bness. The *paradox* is the distinction between b and b', that they are two distinct things. In an equivalence relation then, the two objects compared (x and y) possess a common property, but since they are two distinct individual things they must have in some degree diverse properties. Whitehead would then seem to be merely restating here Leibniz's principle of the identity of indiscernibles.

He goes on to point out that in a statement of equivalence, the *truism* is not usually alluded to, as the main stress is on the *paradox*.[27] For example, in the equation $2 + 3 = 3 + 2$ there is no explicit mention of the fact that both sides represent a common fiveness of number. The statement merely asserts that two different things $2 + 3$ and $3 + 2$, are in point of number equivalent. In order to verify this, we may simply note that the same factors, though in a different order, are mentioned on both sides of the equation. In this way we overlook the common property in terms of which they are said to be equivalent.

[24] *Ibid.*, p. 6.
[25] *Ibid.*, cf. p. 6.
[26] *Ibid.*, cf. p. 7.
[27] *Ibid.*, cf. p. 7.

Whitehead makes the further point that in discussing the laws of a calculus, e.g., addition and multiplication, in terms of which our equivalences are set up, we stress the *truism*, i.e., the property owned in common by both sides of the equation. On the other hand, in the development of the consequences of a calculus we stress the *paradox*, namely the different propositions derived from the initial equations of our system.

5. Equality in "The Principle of Relativity"

Similar ideas are to be found in Whitehead's *Principle of Relativity*.[28] He there discusses the notion of equality in connection with *congruence* or the quantitative equality of geometrical elements. Whitehead begins by considering Euclid's axiom that things that are equal to the same thing are equal to one another. But what, he asks, do we mean by saying that one thing is equal to another? If we mean equal in quantity (or magnitude) we must first know what we mean by quantity. However, if we define the quantity of a thing as its measurability in terms of a common unit, we are thrown back upon the equality of different examples of the same unit and thus beg the question.

To escape from this circularity, Whitehead widens his discussion so as to consider the notion of equality in its most general sense. Equality, he points out, would seem to have an obvious affinity with identity. Because of this, some philosophers would not, in considering the foundations of mathematics, want to draw any distinction between them. Although in certain usages of equality this may be the case, he does not, however, believe that this is the whole truth, as otherwise the greater part of mathematics would consist in tautologies.

Whitehead would nevertheless agree, that it is convenient for technical facility in the arrangement of deductive trains of reasoning to allow that a thing is equal to itself. However, he regards this to be merely a matter of arbitrary definition. He believes that the important use of equality occurs when

[28] Cf. Chap. III, Equality. Whitehead tells us that a discussion of equality embraces in its scope congruence, quantity, measurement and identity.

there is a diversity of things related and an identity of character. In the light of the above it is difficult to see how Quine can assert, when speaking of *Universal Algebra*, "Whitehead's version of '=' as equivalence-in-diversity does not reappear in his later work".[29]

Whitehead's view that equality is an identity in difference is not pecular to him, as it is already to be found in Bradley's *Principles of Logic*. Whenever we write "=" there must, Bradley says, be a difference, or we should be unable to distinguish the terms we deal with. He therefore refuses to accept the doctrine of simple identities or tautologies. To say that two things are precisely the same, we need, he points out, "first take A and B as differenced by place or time or some other particular, and then against that assert their identity."[30]

Whitehead believes that such an equivalence as $A = B$ is highly elliptical. There is always, he argues, an implicit reference to some character which both sides of the equation own in common. He brings this out in the following way. Let γ, he says, denote a class of characters, say colour. The equivalence (i) $A = B \longrightarrow \gamma$, will then mean that some member of γ, say c, qualifies both A and B, whilst the non-equivalence (ii) $A \neq B \longrightarrow \gamma$ means that one member of γ, say c_1, qualifies A and another member, say c_2, qualifies B.[31]

Both A and B may therefore resemble each other in respect to one quality, but not in respect to another. For example, a polar bear and a zebra may both possess the colour white, though the zebra may alone exemplify the colour black. Since two elements may resemble each other in some properties but not in others, there is thus a certain arbitrariness in the way we set up our equivalences. If we wished to arrive at an unambiguous statement of equivalence we would therefore have to restrict (i) to mean that A and B each exemplify at the most one and the same character. Thus it is only in such an ideal restricted situation that an identity relation can be said to exist between the terms related.

[29] 'Whitehead and Modern Logic', in *The Philosophy of Alfred North Whitehead*. Ed. Schillp. p. 130.

[30] *Principles of Logic*. Sec. Ed., 1922. p. 374.

[31] Euclid's first axiom can then be stated in the form $A = B \longrightarrow \gamma$ and $B = C \longrightarrow \gamma$, implies that $A = C \longrightarrow \gamma$.

Whitehead concludes by suggesting that the general notion of equality might be replaced by that of matching, in the sense in which colours match. (i) and (ii) will then become respectively, A matches B in respect to the character γ and A does not match B in respect to the character γ. Starting from the notion of matching rather than equality, Whitehead proceeds to work out his theory of spatial congruence and measurement. As we shall see below, the view that "matching" is fundamental to the notion of equality is, as far as perception is concerned, already to be found in *Universal Algebra*.

6. Operations, Synthesis and Substitutive Schemes

In *Universal Algebra* we are told that judgments can be founded on direct perception, as when we judge that two pieces of stuff match in colour.[32] Such judgments, he goes on, may also be founded on the respective derivations of the things judged to be equivalent. He includes under the heading of derivation physical and psychological derivations.[33] Two pieces of stuff may, for example, be judged to match in colour because they were dyed in the same dipping, or were cut from the same piece of stuff. The idea of derivation is, however, more general, since Whitehead also includes under it thought activities, as when, for example, we judge that two aggregates of three things and two things respectively make five things.

For Whitehead, logical and mathematical reasoning involves synthetic judgments. To illustrate this he asks us to consider an operation of synthesis "$\frown$" on two elements a and b, i.e., $a \frown b$, which produces some third thing c, possessing the properties of both, thus $a \frown b = c$. If a is 3 and b is 2, and the operation of synthesis is that of addition, then c will be 5.[34]

Whitehead's view that mathematical procedures have a synthetic character also appears in his later philosophy. We find him in *Modes of Thought* contradicting the fashionable notion that mathematical truths are tautologies. He refuses,

[32] *Universal Algebra*, cf. p. 7.

[33] *Ibid.*, p. 7. He tells us, "The words operation, derivation and synthesis will be used to express the same general idea." (*Ibid.*, p. 8.)

[34] *Ibid.*, cf. p. 19.

for example, to regard the statement "twice three are six" as a tautology. This statement, he asserts, refers to a process and its issue: two groups each characterised by triplicity are fused into a single group characterised by six.[35]

We have already noted that relations of equality always occur for Whitehead in some specific context, or as he puts it, in a scheme of things. By a scheme of things, he means any set of objects, denoted by a, a', etc., b, b', etc., . . . z, z', etc., which have some common or *determining* property, for example, colour possessed in different modes by different members of the set.[36] Any of these objects, for instance a, a', etc., are equivalent "=" if they possess the *determining* property in the same mode, e.g., if they are both coloured red. They are non-equivalent if they possess it in different modes, as is the case when one thing is red and the other blue.

In the case of two things with different defining properties, but with similar logical *characteristics*, a one-one correspondence can be established between them. Thus if a, b, etc., are equivalent in one scheme, then α, β, etc., will be equivalent in the other, and if m can be derived from a, b, etc., in one scheme, then μ will correspondingly be deducible from α, β, etc., in the other. All the theorems proved for one scheme can then be translated so as to apply to the other.[37]

In this way, as we have seen, substitutive schemes can be set up exemplifying the same laws as the original more concrete scheme. Thus instead of reasoning about the properties of the original scheme, we can reason instead about the substitutive scheme and transpose back again at the end of our deductions. To illustrate this, he refers us to the theory of quantity, in which quantities are measured by their ratio to an arbitrarily assumed quantity, e.g., a metre rod.[38]

Further, instead of using substitutive schemes with naturally suitable qualities, we may, as in algebra, assign to arbi-

[35] Cf. Lecture Five, Forms of Process. Bradley says, *Principles of Logic*, sec. ed., p. 256, "Every inference combines two elements; it is in the first place a process, and in the second place a result. The process is an operation of synthesis; it takes its *data* and by ideal construction combines them into a whole."

[36] *Universal Algebra*, p. 8.

[37] *Ibid.*, cf. p. 9.

[38] *Ibid.*, cf. p. 9.

trary marks laws of equivalence identical with those of the original scheme. In this way we set up a purely conventional scheme. The value of such a scheme is, as we have seen, that it enables us to a large extent to avoid the processes of intellectual inference altogether. As Whitehead puts it, "by the aid of symbolism, we can make transitions in reasoning almost mechanically by the eye, which otherwise would call into play the higher faculties of the brain." [39]

7. Manifolds

Whitehead's conception of a manifold plays an important part in his discussion of equivalence. By a manifold he means a conceptual property analysable into an aggregate of modes between which various relations may hold.[40] An example of a manifold would be the general property of colour which covers a large range of different colours; where colour is in Johnson's terminology the determinable and the different colours the determinates.

Another example is the idea of empty space referred to co-ordinate axes. Each point of space represents a special mode of the common property of spatiality. The fundamental properties of space are expressed in terms of these co-ordinates in the form of the geometrical axioms. The logical deductions from the axioms form the propositions of geometry and are investigated by a calculus; in this case axiomatic geometry.

The concept of a manifold is then a very wide one, since it covers any conceptual property which may have a diversified set of inter-connected determinates under it. It covers, for example, colours, musical notes, etc., as well as abstract spatial properties. Whitehead does not, however, make clear the precise ontological nature of such a manifold. He merely posits it together with its empirical exemplification in a concrete scheme of things.[41] The correspondence which he believes exists between them, is perhaps at the root of Whitehead's later distinction in his philosophy of nature between

[39] *Introduction to Mathematics*, p. 61

[40] *Universal Algebra*, cf. p. 13.

[41] *Ibid.*, cf. p. 14.

objects and events; where objects refer to the permanences to be found amid the process and change of the real world. The notion of a manifold would also seem to be the precursor of his concept of a "realm of eternal objects."

Whitehead identifies the properties of a positional (or abstract spatial) manifold with the descriptive properties of a space of any arbitrary number of dimensions to the exclusion of all metrical properties such as distance.[42]. This seems to resemble his later notion of an abstract extensive continuum, when he says, for example, that the four dimensions of the spatio-temporal continuum present themselves as arbitrary in respect to a more abstract possibility.[43] Further, Whitehead's discussion of algebraic manifolds and their different orders in *Universal Algebra* is strangely reminiscent of his account of abstractive hierarchies in *Science and the Modern World.*[44] He tells us in *Universal Algebra* that the elements of an algebraic manifold can be multiplied together to form manifolds of higher orders, so that the manifold of the nth order belongs to the manifold of the $m + n$th order.[45]

8. Contemporary Discussions

It is clear that Whitehead's conception of equality as an "identity in difference" is at variance with the views of those present-day philosophers who accept a nominalist account of identity. According to them a statement of identity is to be regarded as made up of two different names, each of which has the self-same object as its referent. Nevertheless, the difference between these names would seem to be more than a typographical one. Although the object referred to may be the same, we also deal with a difference in the meanings which these names express.

Quine, who seems to take up a nominalist position is, as might be expected, somewhat critical of Whitehead's ideas on equality. He tells us that some mathematicians have tried to look upon equations as relating numbers that are somehow

[42] *Ibid.*, cf. p. 30.
[43] *Science and the Modern World.* Cf. Chapter Abstraction.
[44] Cf. Chapter Abstraction.
[45] *Universal Algebra,* cf. p. 27.

equal but distinct. As an example of this, he quotes Whitehead's statement "that $2 + 3$ and $3 + 2$ are not identical; the order of the symbols is different in the two combinations, and this difference of order directs different processes of thought." It is debatable, he goes on, how much this defence depends on confusion of sign and object, and how much on a special doctrine that numbers are thought processes.[46]

In his paper on "Whitehead and Modern Logic,"[47] Quine examines Whitehead's views on equivalence in greater detail. Whitehead, he tells us, regarded "$=$" as expressing a relation of equivalence, short of identity, otherwise laws such as "$x + y = y + x$" would, like "$z + z$", make no assertion at all. This reasoning, he argues, loses its force if we distinguish closely between notation and subject-matter, i.e., the signs and the objects they refer to. Statements of identity that are true and not idle consist of unlike singular terms that refer to the same thing. The function of identity is then to bring together unlike terms which refer to the same thing.

Quine believes that we may show that "$x + y = y + x$" holds as a genuine identity, i.e., that the order of the summands is wholly immaterial, by superposing "$x + y$" and "$y + x$" in the manner of a monogram, so that we get a formula of the type "$z + z$". For reasons of economy, however, we impose instead an arbitrary linear notational order on the summands. One and the same sign is now expressed in two ways, "$x + y$ and $y + x$". The law "$x + y = y + x$" is then needed, Quine argues, as a means of neutralising the excess of notation over subject-matter.

For Quine then, the useful statements of identity are those in which the named objects are the same and the names different, as, e.g., in "Cicero is identical with Tully."[48] Statements of identity would, he thinks, be unnecessary if our language was a perfect copy of its subject-matter, and each thing had but one name. Indeed, for Quine the utility of our language lies in its very failure to copy reality in any one-thing-one-name manner.

The weak point in Quine's argument would seem to be

[46] *Words and Objects*, cf. p. 117.
[47] *Philosophy of Alfred North Whitehead.* Ed. Schilpp, pp. 128-9.
[48] *Methods of Logic*, 1950, p. 209.

that he assumes that we know the objects around us independently of any conceptual interpretation. He also seems to assume that our language possesses a store of precise synonyms upon which we can draw when we wish to refer to these objects. For Quine the excess of notation over subject-matter arises then from the fact that we have a superfluity of names at our disposal to represent the things around us. However, what he overlooks is that this may really be due to our language referring not simply to things, but also to different characteristics or aspects of things.

There seems to be a tendency among present-day philosophers to talk about synonyms as if they really do in all cases express strict identities of meaning. However, to achieve such a precise synonymity would seem to be an ideal of thought, and would only be possible in a highly formalised artificial language. Synonyms usually possess different shades of meaning appropriate to the context in which they are used. By replacing one synonym by another in a sentence we may alter its whole character. Indeed it is hardly possible in our ordinary language, as opposed to a formal one, to find two words having in all respects the same meaning and being therefore interchangeable.

In this connection, Bradley's criticism of the nominalist account of identity is worth mentioning. He tells us that the nominalist analysis of the statement "Dogs are mammals" assumes that "We have a set of individuals which in themselves are simply themselves. The difference asserted is the difference of the two signs "mammal" and "dog." On this view then, when we say "Dogs are mammals," we mean to assert that certain definite indivisible objects have got two names or have been christened twice, "and this is the real heart of your mystery."[49]

Bradley argues, however, that in the statement "Dogs are mammals," we deal with more than a duplicity of names. The terms "dog" and "mammals" refer rather to different attributes co-existing within the same thing. Although there are difficulties relating to the co-existence of these attributes, since the predicate term has a larger generality than the subject term, it is clear that an identity in ordinary language is not simply

[49] *Principles of Logic.* Sec. Ed., 1922, p. 177.

a synonym replacement relation. Bradley puts the nominalist position in its proper perspective when he says, "To those who believe assertions about things assert nothing but names, the universe has long ago given up its secrets; and given up everything.[50]

On a view like that of Quine's, the two sides of the equation $2 + 3 = 3 + 2$ are to be taken as simply two arbitrary names of the same thing, namely 5. Superficially such a formal relationship would seem, unlike the case of ordinary language, to exhibit precise synonyms. Quine tries to demonstrate this by introducing the alternative "$z = z$" notation. He overlooks, however, that the meaning of the monogram formula depends upon the fact that it stands as a proxy for the original linear formula. To this Quine might reply that the spatial order of the summands of the linear formula contains nothing of significance. To say, as Whitehead does, that it represents the temporal order of the intellectual operations to be performed upon the symbols, is for Quine to introduce irrelevant psychological considerations.

Whitehead, however, is not alone in emphasising that intellectual activities play a part in the construction of mathematical formulae, and that they are of some importance if we wish to understand the very nature of these formulae. The intuitionists, for example, conceive mathematics as a construction on the basis of the intuitively given natural numbers. We find Heyting interpreting the equation $2 + 2 = 3 + 1$ as an abbreviation for the statement that the mental constructions indicated by "$2 + 2$" and by "$3 + 1$" have been carried out and have been found to lead to the same result.[51]

With regard to Quine's belief that the order of the symbols in a mathematical equation is entirely arbitrary, Whitehead has contended that a major characteristic of algebraic structures is that they attempt to exemplify significant patterns of order. In this respect they are different from the expressions of ordinary English, where the verbal order is in general irrelevant to the meaning of these expressions. Because of this, Whitehead would refuse to accept the view that our mathe-

[50] *Principles of Logic*, p. 178.

[51] A. Heyting, *Intuitionism: An Introduction* (North Holland), p. 8.

matical symbolism is purely arbitrary, having no connection with the ideas we wish to express.

9. De Morgan and the Idea of Equality

Whitehead may also have been influenced in his views on equality by De Morgan, who believed that the meaning of this notion varied with the context in which it is used. De Morgan starts with the notion of *undistinguishability* rather than equality.[52] To illustrate this, he asks us to consider the *paradoxical equivalence* $2 = 1$. If a quality is *undistinguishable* from its own double, it must be, he says, because the quantities are both so small as to be immeasurable, or they are so great that the measurement of either by ordinary means is useless.

De Morgan concludes that the sign "=" signifies that A and B in $A = B$ cannot be distinguished, whether by greatness, by want of difference, or by smallness. He illustrates this by reference to empirical quantities which differ imperceptibly from each other. A carpenter, for example, may judge that two pieces of wood are equal though they may differ from each other by a hundredth of an inch.

For De Morgan, the very small and the very large introduce ambiguities in the treatment of the sign of equality. He illustrates this by pointing out that whereas in algebra there are only finite quantities, in the differential calculus we have all grades of ∞^n and ∞^{-n} (infinites and infinitesimals) each with their own sign of equality. Further, the theories of algebra are founded upon the convertibility of $A=B$ and $A-B=0$. This does not hold, however, in parts of the calculus where, e.g., $\infty^2=\infty$ is the case but not $\infty^2-\infty=0$.

De Morgan was, of course, writing before Cantor put the notion of infinity on to a sound basis, and Weierstrass demonstrated that infinitesimals were not infinitely small numbers but limits of converging series. It must, however, be said in De Morgan's favour that he regarded infinites and infinitesimals as not being real entities, but as having a subjective character. This was one of the reasons why he believed that

[52] Cf. "On Infinity and Equality," by A. De Morgan. *Cambridge Philosophical Society Transactions*, 1865. Vol. XI, Part I, pp. 145-89.

different relations of equality held between finite, infinite and infinitesimal quantities.

There would seem to be something in De Morgan's argument when we come to consider infinite collections. In infinite collections we know that subtraction and division no longer give definite results. A part may also be said to be equal to a whole, i.e., the set containing infinitely many objects may be equivalent to a proper subset of itself. Further, of two finite areas we can say the first is less than, equal to, or greater than the second. But two infinite areas cannot be compared. We can only say they are infinite.

However, if we allow infinitesimals, difficulties arise. Russell in this connection points out that, for example, in forming a differential coefficient we consider two numbers x and $x + dx$, and two others y and $y + dy$. In elementary arithmetic, x and $x + dx$ would count as equal, but not in the calculus. Now two terms are equal when their ratio is unity or when their difference is zero. But when we allow real infinitesimals dx, x and $x + dx$ will have the ratio unity, but will not have zero for their difference, since dx is different from absolute zero.[53]

Russell believes that this view is based on a misunderstanding. There are, he points out, no such magnitudes as dx and dy. The differential coefficient dy/dx is not a fraction but a limit to which we can be made to approach as near as we like. He therefore denies that there is any correction here of the notion of equality, since a differential coefficient is not an infinitely small number, but is to be regarded rather as the limit of a convergent series.

University of Manchester.

[53] *Principles of Mathematics*, p. 342.

The Structure of Form

by Ivor Leclerc

The metaphysical problem of the structure of form has received comparatively little attention in the history of thought. It is a problem of intense difficulty, and it has not unnaturally been overshadowed by the more fundamental problems of the ontological status of form and of the relation of form and actuality. Whitehead's theory in solution of the latter problems—a theory which, as I have shown elsewhere,[1] contains elements of novelty which make it a contribution of great significance to the historical debate—has also brought the issue of the structure of form very much to the fore. The enunciation, in *Modes of Thought*, of his doctrine of "perspectives of the universe," has made this particularly evident:

"Each fully realized fact has an infinitude of relations in the historic world and in the realm of form; namely, its perspective of the universe." [2]

The "perspective" of an actuality is constituted not only by its relations with other actualities; there are also involved, as we see in this passage, the relations of the actuality in question "in the realm of form." Moreover, according to this doctrine, the relations of one actuality with others essentially involve forms. Thus form, in some specially significant respect, is at issue in the notion of "perspectives of the universe."

In this paper I shall not be concerned to explicate this

[1] Cf. "Form and Actuality" in *The Relevance of Whitehead*, 1961, pp. 169-89.

[2] *Modes of Thought*, Cambridge, 1938, p. 121. Hereafter abbreviated as MT.

doctrine of "perspectives of the universe" as a whole. I shall deal with only some aspects of it, in particular with some problems involved in the statement that each actuality "has an infinitude of relations . . . in the realm of form." It is here that the structure of form becomes acute.

A question which immediately occurs, as William Christian has seen, is that of the sense in which the forms can be said to constitute a "realm." Christian has devoted an entire chapter of his *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics* to a detailed and illuminating discussion of this question.[3] On some central points, however, I find I must disagree with him. At the outset I cannot accept his view that Whitehead, in his later writings, "mentions a 'realm' of forms mainly as a doctrine of Plato requiring criticism and revision."[4] It seems to me clear that, for example, the passage from Whitehead quoted above contradicts this judgment. I want to argue that, on the contrary, in his later work Whitehead continued to adhere to the doctrine of a realm of form in the sense of "realm" he defined in *Science and the Modern World*:

"Accordingly there is a general fact of systematic mutual relatedness which is inherent in the character of possibility. The realm of eternal objects is properly described as a 'realm,' because each eternal object has its status in this general systematic complex of relatedness." [5]

The term "eternal object" is used synonymously with "form." Christian holds that in *Process and Reality* and later works Whitehead discarded this doctrine that eternal objects or forms have a "systematic mutual relatedness." In these later works Whitehead speaks of eternal objects as constituting a "multiplicity," and multiplicities are defined by Whitehead as "Pure Disjunctions of Diverse Entities." [6] Christian interprets this to mean that in themselves eternal objects are a mere disjunctive diversity, devoid of any inherent relatedness. If there were any kind of inherent relatedness whereby

[3] William Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, Yale, 1959, Chapter 14.

[4] *Op. cit.*, p. 258.

[5] *Science and the Modern World*, Cambridge, 1926, p. 200. Hereafter abbreviated as SMW.

[6] *Process and Reality*, Cambridge, 1929, p. 29; Macmillan, 1929, p. 33.

eternal objects constitute a "realm," Christian maintains, then it would mean that forms would be in some kind of fixed and necessary "order." [7] On Christian's interpretation, "insofar as eternal objects have any order, this order is not intrinsic to them. It is derivative from and dependent upon God." That is to say, in themselves forms are a mere disjunctive diversity of entities, having no inherent relatedness. Relatedness is the product of God's activity; it is the outcome of God's primordial envisagement.[8]

The basic weakness of this interpretation, it seems to me, lies in its identification of "relatedness" with "order." The latter, as I shall try to show, is a much more restricted notion, presupposing the former. If we do not identify the two, then there is no need to interpret "multiplicity of eternal objects" as meaning a mere disjunctive diversity of entities without any inherent relatedness. I shall put forward an alternative interpretation.

In saying that forms or eternal objects constitute a "multiplicity," Whitehead is maintaining, in the first place, that there is no one single entity which, over against all other entities, is "form," whether this one entity be conceived as one all-inclusive, supreme form or even merely as the "class" of all forms. Whitehead's statement is as follows:

> "There is not, however, one entity which is merely the *class* of all eternal objects. For if we conceive any class of eternal objects, there are additional eternal objects which presuppose that class but do not belong to it. For this reason, at the beginning of this section, the phrase 'the multiplicity of Platonic forms' was used, instead of the more natural phrase 'the class of Platonic forms.' A multiplicity is a type of complex thing which has the unity derivative from some qualification which participates in each of its components severally; but a multiplicity has no unity derivative *merely* from its various components." [9]

The last sentence, explicating what is meant by "multiplicity," is important. In saying that forms constitute a

[7] Cf. *op. cit.*, p. 259.
[8] Cf. *op. cit.*, p. 262.
[9] *Process and Reality*, Cambridge, p. 63; Macmillan, p. 73.

"multiplicity," Whitehead is saying that there is a plurality of forms, that is, that there is a "many" of entities which, as opposed to all other entities, are "forms," in that they share a "qualification" which does not attach to any other entities, the qualification by virtue of which we distinguish them as "forms" (or "eternal objects").

In the second place, in talking about a multiplicity of forms, Whitehead is maintaining that forms or eternal objects are a "many" in the sense that each form is uniquely what it is, *that* form and no other: the slightest difference would be another form. This precise individual distinctness is one highly important, and essential, aspect of the nature of form. The emphasis on this aspect is of fundamental importance because it is this which constitutes the metaphysical basis of all definiteness whatever. This is the point which Plato so clearly recognized and which led to his ascribing an eminent reality to the forms. Whitehead, however, with Aristotle, denies that the recognition of this feature of form entails that forms must be the ultimate reality, the ὄντως ὄν. In *Science and the Modern World* Whitehead employed the term "individual essence" in reference to this precise individual definiteness of forms.[10]

But does the recognition of this feature of individual distinctness of a plurality of forms necessitate the interpretation of "multiplicity" as a disjunctive diversity, as a mere disjunctive plurality of individually separate and unrelated entities? Does "multiplicity" entail an atomism of forms?

Whitehead's position in regard to these questions has undergone an interesting and significant change in the course of the development of his thought. I want to dwell briefly on this change because it will assist appreciably toward a proper understanding of Whitehead's mature position. This change centres on the consideration of the problem of atomism and continuity in connection with actuality and potentiality (possibility).

Already in his earlier period Whitehead saw clearly that potentiality applies to form. For example, in the *Principles of Natural Knowledge* he says:

[10] Cf. SMW 197 ff.

"Whatever is purely matter of fact is an event. Whenever the concept of possibility can apply to a natural element, that element is an object." [11]

"Object" was his term, at that period, for what he later called "eternal object" and "form." Possibility or potentiality (Whitehead uses the terms synonymously) apply only to forms and never to "events"; the latter, in contrast with "potentialities," are "actualities."

A few paragraphs later in the same work Whitehead states: "The continuity of nature is to be found in events, the atomic properties of nature reside in objects." [12] That is to say, at this period Whitehead explicitly ascribed atomicity to form, and continuity to actuality. It is in regard to this that we find the change in his position referred to above. When Whitehead came to give more explicit consideration to metaphysical problems, in *Science and the Modern World*, he was forced to abandon this position. The very contrary is the case, as Leibniz saw quite clearly:

"But a continuous quantity is something ideal which pertains to possibles and to actualities only insofar as they are possible. A continuum, that is, involves indeterminate parts, while, on the other hand, there is nothing indefinite in actual things, in which every division is made that can be made." [13]

In *Science and the Modern World* Whitehead fully recognized that continuity pertains to possibility, and his conception of eternal objects is, in that work, accordingly firmly based on that recognition. This is also the explicit doctrine of *Process and Reality*:

"It cannot be too clearly understood that some chief notions of European thought were framed under the influence of a misapprehension, only partially corrected by the scientific progress of the last century. This mistake consists in the confusion of mere potentiality with actuality. *Continuity*

[11] *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge, 1919, § 15.4. Hereafter abbreviated as PNK.

[12] PNK, § 15.8.

[13] Correspondence with De Volder, Letter X, in *Philosophical Papers and Letters*, ed. and trans. by L. E. Loemker, Vol. II, p. 879.

concerns what is potential; whereas actuality is incurably atomic." [14]

This point, that continuity pertains to possibility, is fundamental to the understanding of forms. Continuity is an essential feature of the realm of form. Forms are possibilities; that is, they are possible, but not actual, demarcations or definitenesses. The factor of *discrete* demarcation or definiteness enters with actualization, whether physical or mental (conceptual). Actualization is of this or that character; if it be definitely "this," then it is "this" to the exclusion of all else. With actualization a precise demarcation has been made; it is exactly this and no other. But it might have been slightly different. That is to say, any actualized definiteness constitutes a selection from a scale of possible definitenesses. Considered as pure possibility, the definitenesses constitute a continuous scale or gradation without absolute demarcations. Definite demarcations *might* be made here, there, or elsewhere along the scale, but, as pure possibility, the demarcations *are not* made. It is with actualization that definite demarcations enter, this and not that. Form as such, pure form, as opposed to form actualized, is essentially continuous, a continuous scale of possible definiteness.

Many of the difficulties which have haunted thought about form have resulted from a failure to distinguish between, on the one hand, the definiteness which must of necessity pertain to a continuous scale—i.e. the definiteness without which there could be no continuous scale, but only a highly abstract "continuousness"—and, on the other hand, the discrete definiteness of form as actualized. The latter has what Whitehead calls the feature of "abruptness." Demarcation is clear-cut. Its definition involves the exclusion of others, the exclusion of what is not itself. Here identity is "identity-in-difference." Continuity has been interrupted. It is of the utmost importance to appreciate that the latter is form actualized, and not form *per se*. We must avoid confusing the two; that is, we must avoid thinking of form as such, pure form, in terms appropriate only to form as actualized.

[14] *Process and Reality*, Cambridge, p. 84; Macmillan, p. 95. My italics.

In the passage quoted from Leibniz we can see that this distinction was quite clear to him: "a continuous quantity is something ideal [i.e. a pure form] which pertains to possibles and to actualities only insofar as they are possible." Actualization is the actualization of possibility, of form, so that continuity pertains to actuality only in the derivative sense in which actuality is actualized *form*. It can now be seen that Whitehead, in his earlier work, had confused this distinction between form as such and form actualized. The continuity which he had ascribed to "events" is the continuity pertaining to form as such, and the discreteness of his "objects" is that of actualized form. A brief consideration of Whitehead's treatment of the continuity of events can nevertheless be of assistance to our understanding of the continuity of form. There is, for example, an event which is the totality of happening within the span of a day; there is also the event which spans only half the day, another a quarter, another an hour, another a minute, etc.; there are likewise also the events constituted by any spatial selection among those happenings. That is to say, in this view there is a continuity of events so that we have a particular event wherever we choose to make a demarcation. It is analogous in the case of forms. There is a continuity of form, and we have *a* form, a particular form, wherever a demarcation is actually made (physically or conceptually) in a continuous scale. We can illustrate this by taking a colour, say red. There is a continuous scale in shades of red; there is no discontinuity, i.e. there is no definite demarcation where one shade ends and another begins. Any actualization of a shade, however, will be precisely *that* shade, distinct from the actualization of any other.

In his later work Whitehead maintained, with Leibniz, that continuity pertains to possibility, and thus that, in Leibniz's words, "there is nothing indefinite in actual things, in which every division is made that can be made." This is fundamental to his entire doctrine of the "extensive continuum": "This continuum is in itself merely a potentiality for division; an actual entity effects this division." [15] "In the mere continuum there are contrary potentialities; in the actual

[15] *Process and Reality*, Cambridge, p. 92; Macmillan, p. 104.

world there are definite atomic actualities determining one coherent system of real divisions throughout the region of actuality." [16]

Here the distinction which I have made between form *per se* and form as actualized is crucial. It is form *per se*, with its essential continuity, which is basic; not only is actualized form derivative from this, but also the very feature of the "abruptness" of actualized form is grounded in the basic continuity of form—for actualized form is a selection from a continuity, and it is "abrupt" by contrast with continuousness.

From the consideration of form in respect of this feature of continuousness we can arrive at two conclusions about the relatedness of forms. In the first place, it makes clear that forms must possess some essential relatedness to each other. For if a form be a particular select definiteness in a continuous scale, that form must be inherently related to every other definiteness constituting that scale. In other words, that form must stand in a structural relatedness to every other form constituting that scale simply by virtue of being that definiteness. There cannot be that definiteness without a structural relatedness to every other definiteness in that scale of definiteness. Therefore structural relatedness must be involved in the very essence of forms or eternal objects; to be what they are, those particular forms, they must stand in that necessary structural relatedness to each other. It is because structural relatedness is necessary to the essence of form that Whitehead has spoken of it as the "relational essence" of eternal objects.

The second conclusion is about the particular nature of the relatedness. This relatedness in respect of a continuous scale is, however, but one instance of the relatedness of forms. It is not being suggested that it is the only one. I shall discuss others later. But without entering into further inquiry into the nature of the relatedness of forms, we are now in a position to appreciate the point of Whitehead's doctrine of "relational essence," so that we can begin to see what he means when he maintains that this structural relatedness must, in a fundamental respect, be both general and complete. In *Science and*

[16] *Process and Reality*, Cambridge, p. 93; Macmillan, p. 104.

the Modern World he stated his doctrine of relational essence as follows:

"The determinate relatedness of the eternal object A to every other eternal object is how A is systematically and by the necessity of its nature related to every other eternal object. Such relatedness represents a possibility for realization. But a relationship is a fact which concerns all the implicated *relata*, and cannot be isolated as if involving only one of *relata*. Accordingly there is a general fact of systematic mutual relatedness which is inherent in the character of possibility. The realm of eternal objects is properly described as a 'realm,' because each eternal object has its status in this general systematic complex of mutual relatedness." [17]

There can be no arbitrary restriction in the relatedness of forms. Whatever is possible, involves a relatedness of forms; there can be no possibility not involving such a relatedness. The relatedness of form must be coextensive with possibility. This is why " there is a general fact of systematic mutual relatedness which is inherent in the character of possibility." Thus the relational essence of a form cannot be confined to a particular set of relatednesses to a restricted set of forms. *What* that form *is*, *qua* form, involves its relatedness to all other forms; this constitutes its "status" in the systematic complex of relatedness.

This systematic structural relatedness of form is not only complete, but it is also ultimate and necessary. The structural relatedness is ultimate and necessary in the sense that it is a prerequisite of any determinate ordering, and thus of any actuality whatever. Whitehead has expressed this by saying that God "does not create eternal objects; for his nature requires them in the same degree that they require him." [18] God cannot create the forms, for to be, and to create, presupposes form, presupposes the systematic structure of possibility. In other words, God cannot create possibility, because whatever it is possible to create must be possible.

It does not seem to me that, as Christian holds, Whitehead abandoned this doctrine of the relational essence of forms

[17] SMW 199-200.
[18] *Process and Reality*, Cambridge, p. 363; Macmillan, p. 392.

after *Science and the Modern World.* In Christian's view, in the later Whiteheadian doctrine the relatedness of form is derivative from God; through his primordial conceptual valuation, God brings the essentially unrelated eternal objects into relation with each other. In support he quotes this passage from *Process and Reality:*

"Such a primordial superject of creativity achieves, in its unity of satisfaction, the complete conceptual valuation of all eternal objects. This is the ultimate basic adjustment of the togetherness of eternal objects on which creative order depends." [19]

Christian comments: "Because God values (i.e. has appetition for the realization of) *each* possibility in the multiplicity of eternal objects, all eternal objects become relevant to each other. Thus we have the 'general scheme of relatedness of eternal objects' described in Chapter 10 of *Science and the Modern World.*" [20] But in order to "value" the possibilities, the possibilities must be there as possible relatednesses of the eternal objects. The valuation cannot be a creation of the possibilities. Thus the eternal objects cannot "*become* relevant to each other," in the sense of related as possibilities, as the outcome of the activity of valuation. I submit that in this passage Whitehead is not saying that the "valuation" is an activity of "adjusting" antecedently unrelated eternal objects into a "togetherness" (was that "togetherness" antecedently "possible"?). By the phrase, "the ultimate basic adjustment of eternal objects on which all order depends," Whitehead means the ultimate necessary structure of relatedness of possibility. Conceptual valuation, in the basic sense of the primordial envisagement of the possibilities, is a conceptual registration of what is a datum.

Whitehead did not remain content, in the chapter on "Abstraction" in *Science and the Modern World*, with a statement of the relatedness of form in the general characterization which we have so far examined. He attempted to go much further in elucidating the structure of form. He proceeded

[19] *Process and Reality*, Cambridge, p. 44; Macmillan, p. 48.
[20] Christian, *op. cit.*, p. 274.

by investigating a problem which arises from the conception of a "general systematic complex of mutual relatedness."

It was clear to Whitehead that while it is necessary to recognize a "general systematic complex of mutual relatedness," it is equally necessary that there be finite relationships in the realm of form, for otherwise actuality could not be an actualization of a selection from possibility. Actualization necessarily involves exclusion of some possibilities, and the problem is how this can be so in view of the mutual internal relatedness of eternal objects or forms.

Whitehead's answer to this problem was his "principle of the Isolation of Eternal Objects." This doctrine is that "the eternal objects are isolated, because their relationships as possibilities are expressible without reference to their respective individual essences." [21] But there is a difficulty in this theory. It seems to me that it involves making a subtle distinction in kind between "eternal objects" and "relationships," a distinction which does not quite coincide with that between the "individual essence" and the "relational essence" of eternal objects. Whitehead's statement must be quoted at some length:

"The reason for the existence of finite relationships in the realm of eternal objects is that relationships of these objects among themselves are entirely unselective, and are systematically complete. We are discussing possibilities; so that every relationship that is possible is thereby in the realm of possibility. Every such relationship of each eternal object is founded upon the perfectly definite status of that object as a *relatum* in the general scheme of relationships. This definite status is what I have termed the 'relational essence' of the object. The relational essence is determinable by reference to that object alone, and does not require reference to any other objects, except those which are specifically involved in its individual essence when that essence is complex . . . This principle depends on the fact that the relational essence of an eternal object is not unique to that object. The mere relational essence of each eternal object determines the complete uniform scheme of relational essences, since each object stands inter-

[21] SMW 205.

nally in all its possible relationships. Thus the realm of possibility provides a uniform scheme of relationships among finite sets of eternal objects; and all eternal objects stand in all such relationships, so far as the status of each permits." [22]

The distinction to which I have alluded comes out particularly clearly in the last two sentences: there are the eternal objects, and there is the uniform scheme of relationships. Whitehead was much influenced, in this notion of a "uniform scheme of relationships," by his theory of a "spatio-temporal scheme," to which he very soon, in the following pages, reduces the scheme of relationships: "This spatio-temporal scheme is, so to speak, the greatest common measure of the schemes of relationship [as limited by actuality] inherent in all eternal objects." [23]

The difficulty with this distinction is that it is contrary to the basic theory of form which Whitehead as been putting forward. For relationships and schemes of relationships are themselves possibilities, and are thus not other than eternal objects. Indeed, Whitehead does recognize this; for example he states: "Also the analysis of the general scheme of relatedness of eternal objects means its exhibition as a multiplicity of complex eternal objects." [24] But this recognition, in *Science and the Modern World* at any rate, is somewhat wavering; in important parts of his discussion Whitehead implicitly treats eternal objects and schemes of relatedness as different in kind. This is not so in *Process and Reality* and later works. For the moment, however, I want to consider his particular proposal in *Science and the Modern World.*

According to this, "the realm of eternal objects allows of an analysis of that realm into grades." [25] These grades are grades of complexity of eternal objects. The lowest grade, or "grade of zero complexity," is constituted by all those eternal objects, such as definite shades of colour, which cannot be analyzed into relationships of component eternal objects, and which are thus "simple". Above this we get grades of ascending complexity. That is to say, all complex eternal objects

[22] SMW 204-5.
[23] SMW 206.
[24] SMW 207.
[25] SMW 207.

are conceived as analysable into relationships of components, until eventually we come to relationships of simple eternal objects. Thus all complex eternal objects constitute hierarchies, with sets of simple eternal objects as the base of each hierarchy. In this view, therefore, every complex eternal object is a relatedness of eternal objects in a lower grade of complexity, and can be symbolized as R (A, B, C . . . N). Here the distinction I have pointed out above comes out clearly. A complex eternal object is constituted by a particular relatedness of eternal objects of a lower grade of complexity, and these again into relatednesses of components, until eventually relatednesses of simples are reached. Complex eternal objects, of whatever grade of complexity, are thus finally analysable into relatednesses of simples.

This theory seems to me to be open to serious objections. In the first place, this distinction in kind between eternal objects and relatedness is untenable on Whitehead's own fundamental doctrine, as I have already indicated. For the relatednesses are possibilities, and as such must be eternal objects. At times Whitehead does recognize that this must be so, but he does not adhere to it in propounding this theory, which is not surprising, since conceiving relatednesses as eternal objects cannot be carried through in terms of this theory. For to do so these relatednesses must themselves be finally reducible to simple eternal objects—not *relatednesses* of simples. Thus relatedness as such either disappears, or it is constituted by a certain sort of eternal objects. But there is clearly no one kind of relatedness, and certainly not the spatio-temporal scheme to which Whitehead sometimes seems inclined to reduce relatedness.[26]

In the second place, by no means all complex eternal objects can be regarded as conforming to the generic pattern R (A, B, C . . . N). For example, this does not hold for the eternal object or form "green"—I do not mean a particular specific shade of green, but green in general, "greenness." The form "greenness" is not of the kind R (G_1, G_2, G_3 . . . G_n); that is, the form green is not constituted by a relatedness of shades of green. For even to say "shades of *green*" presupposes the form "green" as something different from a

[26] Cf. SMW 206.

relatedness. Moreover, there is a relatedness of green to the different shades, so that again greenness as such is not reducible to a relationship.

The consideration of this example will enable us to bring out an alternative theory, one which in *Science and the Modern World* Whitehead explicitly rejects, but which in later works he, at least implicitly, accepts. In this theory green is a definite form, different from the form of any particular shade of green. This difference is not constituted by its being another shade, some kind of archetypal "green" to which others in varying degrees conform—as the earlier Platonic doctrine maintains. Rather, it is the theory of the *Sophist* which comes closer to that which I am suggesting. The form green or greenness differs from the forms constituting the particular shades of green in that the form green is a *generic* form, which is illustrated in each specific shade of green. That is, each specific shade is an illustration of the generic form; and it is in virtue of this that the specific shade is a shade of *green.*

Thus we can exhibit a fundamental aspect of the structure of form. A particular form is necessarily an illustration of generic forms, of ascending generality. To give an example: a particular shade of green is an illustration of the generic form green or greenness, and of the still wider generic form "colour," and the even wider generic form "quality," and so on. Thus the particular shade of green in question is structurally related to all other shades of green in that they are all specific illustrations of "green," in a continuous gradation. Also that shade is structurally related to all shades of all other colours in that they are all specific illustrations of "colour." Further, because the specific shade of green is an illustration of the wide generic form "quality," there is an inherent structural relatedness of that shade to all other qualities, of whatever kind. And through its illustration of other, even wider generic forms, that shade is structurally related to forms of other kinds, such as the "quantitative" forms. This is, I suggest, fundamentally how a particular form or eternal object "is systematically and by the necessity of its nature related to every other eternal object."

A brief consideration of concrete physical actualization

will assist in elucidating this structural relatedness of form. In the first place, in such actualization it is always the lowest specific grade of form which is actualized. For example, physical actualization is always of a specific shade, and not of "greenness," etc. But, secondly, that actualization of the specific shade is also, at the same time, the actualization of generic forms, in ascending grades of generality. In this respect physical actualization contrasts with conceptual actualization; we can *conceive* a generic form, as such, in isolation from any specific exemplification.

In the third place, physical actualization is never of only one specific form as such—in this again contrasting with conceptual actualization. For physical actualization is the coming into being of an actuality, an actual entity, and that actuality, to be, must be of a particular definiteness. This definiteness is analysable into a number of specific forms. What is of special significance here is the relatedness, in actualization, of these specific forms to each other. For example, in actualization the specific shade of colour will have a quantitative aspect, expressible in mathematical terms; to put it roughly, it will be a "patch" of a certain size and shape. The point is not simply that in actualization these specific forms *are* related, but that this actualized relatedness is itself the actualization of a possibility. This means, on the one hand, that the actualization constitutes a selection from a variety of possibilities, and on the other hand, what is of more immediate importance to us here, these possibilities must be inherently related to each other. Our concern is the nature of that relatedness.

On the theory I am advancing, forms are structurally related in that each is a specific illustration of generic forms, in ascending levels of generality. That is to say, "genus-species" is fundamental to the structure of the realm of form; it is this which constitutes a basic relatedness between forms. Here, it is evident, the "structure of relatedness" is not something other than the "forms." For every form is an illustration of the relational form "genus-species."

In *Science and the Modern World* Whitehead dismissed the Platonic-Aristotelian doctrine of "genus-species" as of limited value and importance. Its usefulness, he thought, is confined to the earlier, the classificatory stage of science. In

particular, he held, "its use in metaphysical description distorts the true vision of the metaphysical situation." [27] But this was because he conceived this doctrine too narrowly, as an instrument for classificatory analysis, linking this especially with the "substance-quality" doctrine which he rightly rejected as leaving no room for relations.

On a wider interpretation, however, as I have attempted to show, the genus-species doctrine is not only entirely compatible with relations, but "genus-species" constitutes one fundamental aspect of the very nature of relatedness. In his later writing Whitehead adopted this doctrine without, however, properly working it out as basic to the structure of possibility. Thus, for example, in *Process and Reality* he says:

"A 'general principle' is an eternal object which is only illustrated through its 'instances,' which are also eternal objects. Thus the realization of an instance is also the realization of the general principle of which that eternal object is an instance. But the converse is not true; namely, the realization of the general principle does not involve the realization of any particular instance, though it does necessitate the realization of some instance. Thus the instances each involve the general principle, but the general principle only involves at least some instance. In general, the instances of a general principle are mutually exclusive, so that the realization of one instance involves the exclusion of the other instances. For example, colour is a general principle and the colours are instances. So if all sensible bodies exhibit the general principle, which is colour, each body exhibits some definite colour. Also each body exhibiting a definite colour is thereby 'coloured'." [28]

Here the structure of relatedness, as I have been trying to state it, is clear. Whitehead is using the term "general principle" in the same sense in which I have used "generic form."

But, it will be observed, in this passage Whitehead has actualization ("realization") in mind, and more particularly physical actualization. It is in physical realization that "the

[27] SMW 211.

[28] *Process and Reality*, Cambridge, p. 275; Macmillan, p. 295-6.

realization of the general principle does not involve the realization of any particular instance, though it does involve the realization of some instance." This is not the case in conceptualization, in which the realization, i.e. a conception, of a general principle does not involve the realization (conception) of some instance. That is, in conceptualization the general principle is not necessarily realized through its illustration in a "particular instance"—though, of course, it may be in our having a concept of that "instance"; we can conceive a general principle as such, apart from any "particular instance."

Now, bearing this distinction between physical and conceptual realization in mind, we can see that both kinds of realization imply that, as pure possibility, apart from any realization, the forms must stand in that relationship to each other. In other words, that relatedness is involved in the essence of the forms in question. And further, all relatednesses *possible* for those forms must be involved in their essence, as pure possibilities.

Again we can get clearer about this necessary structure of relatedness of forms, as pure possibilities, by considering pure possibility in contrast with actualization or realization. In the passage above Whitehead says: "In general, the instances of a general principle are mutually exclusive, so that the realization of one instance involves the exclusion of the other instances." This is so in realization, conceptual as well as physical, and especially physical. But the fact that this is so presupposes that in order for one instance to exclude others, there must be an inherent structural relatedness to the others which are excluded; the very fact of exclusion implies others as possibles, and the intrinsic relatedness of that instance realized to the excluded possibles. There can be nothing arbitrary about that relatedness; there must be a necessary relatedness of forms to each other, as pure possibilities.

Actualization involves the selection of one instance from among the possibles, thereby excluding the other possibles from conjoint realization. But the exclusion is not confined to one level of forms. The actualization of a particular shade of colour, for example, involves the exclusion for conjoint

actualization of all other shades. But that actualization, since it is the illustration of general principles or generic forms of ascending generality, also involves the exclusion from conjoint realization of a variety of possible general principles. It is in this way that any physical actualization involves a "perspective selection" from the whole realm of possibility; certain possibilities, in a "perspective" relatedness, have been actualized. A different actualization would involve a different "perspective." Thus it is that:

"Each fully realized fact has an infinitude of relations in the historic world and in the realm of form; namely, its perspective of the universe." [29]

In actualization there is the physical realization of a "perspective." That perspective relatedness is definite and fixed, and it is complete for that actuality. Actualization is the taking up of a definite standpoint in the structure of possibility.

Conceptualization differs from physical actualization, as we have already noted, in that in it generic forms as such can be (conceptually) realized without the mediation of specific forms. Thus various possible perspectives among forms can be conceived. In other words, conceptualization is in one aspect the exploration of the structural relatedness among forms as pure possibilities. In another aspect, conceptualization involves the "application" of those possibilities to actuality in the endeavour to establish which among the possibilities are in fact actualized.[30] These two aspects of conceptualization are basic to sensory perception and to "understanding," of all kinds. Understanding of the kind which is the aim of the sciences and philosophy, is attained through the discovery of generic forms, in increasing generality, as realized in actuality. The pursuit of this topic will, however, take us far beyond the scope and endeavour of this paper which is to seek some elucidation of the structure of form. I will, however, make one concluding comment. Whitehead once made the remark that "the procedure of rationalism is the discussion of analogy," [31]

[29] MT 121.

[30] Included in this aspect is what Whitehead has termed 'propositional prehension'.

[31] MT 134.

a remark which has frequently been quoted, but not often with understanding of Whitehead's meaning. Aristotle had divined analogy under the limitation of "proportion," a limitation which still continues to restrict the concept. If this restriction be removed we shall find the way open to fresh insight: in understanding by analogy we are endeavouring to attain a comprehension of a generic form determinative of the essence of one entity, by recognizing that form in a specific illustration in some other entity.

University of Glasgow.

Whitehead e il concetto della ragione

da Nicola Abbagnano

I

Proprio nell'anno (1929) in cui Whitehead pubblicava la sua opera maggiore *Process and Reality*, che era frutto delle *Gifford Lectures* tenute nel 1927-1928, pubblicava pure, per i tipi della Princeton University Press, un piccolo libro intitolato *The Function of Reason*. Questo scritto esprime un aspetto della filosofia di Whitehead su cui meno si è soffermata l'attenzione degli studiosi e che merita di essere in qualche modo illustrato. Ho detto un « aspetto » della filosofia di Whitehead, intendendo con questo termine « un modo di espressione » di questa filosofia. E difatti le varie opere di Whitehead non si situano in una serie lineare, non sono sviluppi, determinazioni o arricchimenti di un pensiero fondamentale, ma tentativi diversi, più o meno coerenti tra loro, di esprimere una stessa intuizione del mondo. Questa intuizione è, essenzialmente, una cosmologia; ed anche la concezione che Whitehead illustrò della ragione nello scritto in esame è una concezione cosmologica. Mi propongo in quest'articolo di esporre i capisaldi della concezione che Whitehead dette della ragione e in secondo luogo di mostrare il valore e i limiti di questa concezione.

Un'osservazione preliminare è forse utile. Nelle altre opere, Whitehead non sentì il bisogno di ricorrere al concetto di ragione. In *Process and Reality* il termine « reason » ricorre unicamente nel senso di ragion d'essere o causa; e così pure nelle altre opere, dove tuttavia è più raro. Si direbbe che con *The Function of Reason* Whitehead abbia voluto effettuare una trascrizione della sua cosmologia avvalendosi di uno dei con-

cetti più tradizionalmente importanti, e da lui più trascurati, della storia della filosofia.

II

Si possono riassumere nel modo seguente i capisaldi del concetto di ragione, che Whitehead espone nel libro citato :

1. La ragione non è una facoltà umana ma una *forza cosmica*. Questo punto è dichiarato da Whitehead fin dal sommario introduttivo che riproduco qui integralmente : « La storia manifesta due tendenze fondamentali nello sviluppo degli eventi. Una tendenza è rappresentata dalla lenta decadenza della natura fisica. C'è, con una segreta ineluttabilità, la degradazione dell'energia. Le sorgenti dell'attività diminuiscono poco a poco, sempre più. La loro interna materia si dissolve. L'altra tendenza è rappresentata dall'annuale rinnovamento della natura nella primavera, dal corso ascendente dell'evoluzione biologica. In queste pagine considero la ragione nelle sue relazioni con questi aspetti contrastanti della storia. La ragione è l'autodisciplina dell'elemento originario nella storia. All'infuori delle operazioni della ragione questo elemento è anarchico. » (Trad. Cafaro.) In questo testo per « storia » non s'intende la storia specificamente umana ma quella della natura o per meglio dire, del cosmo. La ragione è qui una forza che ha a che fare con le due tendenze fondamentali del mondo : quella alla decadenza e quella al progresso. La fonte di questa dottrina ci è indicata dallo stesso Whitehead : « Noi tutti ricordiamo la dottrina di Bergson dell'*élan vital* e della sua ricaduta nella materia. La doppia tendenza del progresso e del regresso è qui chiaramente espressa. » (*The Function of Reason*, trad. it. Cafaro, pp. 32-33.) La dottrina bergsoniana cui Whitehead allude è quella, esposta nel capitolo terzo dell'*Evolution créatrice*, della « genesi simultanea della materia e dell'intelligenza ». Dice Bergson : « Al fondo della *spiritualità* da una parte e della *materialità* con l'intellettualità dall'altra parte, ci sarebbero due processi di direzione opposta e si passerebbe dal primo al secondo per via di inversione, forse anche di semplice interruzione, se è vero che inversione e interruzione sono due termini che devono essere tenuti qui per sinonimi » (*Evolution créatrice*, 1911[8], p. 219). Lo slancio

vitale è lo sforzo della coscienza cui è dovuta l'evoluzione o il progresso della vita, la materia o l'estensione è la decadenza di questo sforzo, la sua inversione o il suo arresto virtuale.

2. Come forza cosmica, la ragione è, in primo luogo, la tendenza verso la novità e il rinnovamento : perciò pure verso il progresso. Questa caratteristica è modellata esattamente su quella dello « slancio vitale ». Conseguentemente, Whitehead attribuisce alla ragione il compito di dirigere finalisticamente l'evoluzione della vita. Pur non dando torto agli scienziati che evitano di ricorrere alla causa finale per la spiegazione dei fenomeni biologici, egli ritiene che nel suo complesso la vita proceda finalisticamente. In questo suo procedere, l'intento della vita è di liberarsi della ripetizione, di afferrare e realizzare la novità; e in questo consiste la ragione. « L'essenza della ragione nelle sue forme più basse consiste nei suoi diritti sugli sprazzi di novità, di novità che si realizza immediatamente e di novità che è in relazione al desiderio ma non ancora all'azione. Nella vita stabilizzata non c'è alcun spazio per la ragione. » La vita stabilizzata è fatica; e « la fatica è l'antitesi della ragione ». « Le operazioni sottoposte alla fatica sono la testimonianza della sconfitta della ragione nel suo carattere primitivo, che è quello della tendenza verso l'alto. Fatica significa l'operazione d'impedire l'impulso verso un momento nuovo. Essa esclude le circostanze favorevoli dello stadio immediato nel quale si trova la vita stessa... La pura ripetizione è la vanificazione dell'occasione favorevole. L'inerzia che pesa sulla ragione consiste nella generazione di un puro circolo ricorrente di cambiamento, non alleggerito da alcun elemento nuovo. » (*The Function of Reason*, trad. it., pp. 26-27.) La « fatica » è quella che Bergson chiamava l'inversione o l'arresto dello slancio vitale, e il suo tendere verso il basso, cioè verso la materia, e il suo sparpagliarsi nell'estensione. È quella che nel sommario introduttivo Whitehead stesso ha chiamato « la lenta decadenza della natura fisica », connessa con la degradazione dell'energia. Ancora non si vede a questo punto perché Whitehead abbia chiamato « ragione » ciò che Bergson chiamava « slancio vitale » o « energia spirituale ». Forse ciò accade perché egli non ritiene che la coscienza sia la caratteristica dominante di questa forza cosmica. « La coscienza, dice

Whitehead, non è elemento necessario nell'esperienza mentale. La più bassa forma d'esperienza mentale è cieco impulso verso una *forma* di esperienza cioè una spinta, una forma per realizzarli. Queste forme di determinatezza sono le forme platoniche, le idee platoniche, gli universali del medioevo. » (*The Function of Reason*, trad. it., p. 36.) Ma, a parte il riferimento alle idee platoniche, di cui vedremo più oltre il significato, la coscienza di cui parlava Bergson è proprio questo impulso più o meno cieco verso una certa forma di esperienza e di vita e non è affatto la coscienza chiara e distinta, la coscienza cartesiana, che Whitehead esclude come elemento necessario dell'esperienza.

3. La ragione, come forza cosmica tesa al rinnovamento e al progresso, è arte, regola o disciplina. Sotto questo aspetto finalmente si giustifica l'uso del termine ragione. Whitehead esprime in vari modi questa determinazione della ragione. In primo luogo la esprime nella sua definizione provvisoria : « la funzione della ragione è di promuovere l'arte della vita »; nella quale l'espressione « arte della vita » significa appunto una tecnica direttiva della vita stessa. In secondo luogo, la esprime contrapponendo, e nello stessa tempo connettendo, ragione ed *anarchia*. « In questa funzione, egli dice, c'è uno schietto elemento di anarchia. Ma la mentalità ora diviene autoregolativa. Essa indirizza le proprie operazioni per mezzo dei suoi giudizi. Introduce un'appetizione superiore che fa distinzione fra le proprie produzioni anarchiche. Appare la ragione... La ragione è la particolare incarnazione in noi del fattore controagente disciplinato che salva il mondo. » (*The Function of Reason*, pp. 38-39.) In terzo luogo, Whitehead esprime lo stesso carattere della ragione mediante la nozione di *definitezza* o determinazione delle forme di vita. A questo proposito, nel passo citato al numero precedente, agli fa riferimento alle idee platoniche e agli universali del Medioevo che costituiscono appunto (secondo Whitehead), forme di determinazione razionale della vita cioè determinazioni nelle quali si esprime o si realizza l'ordine totale dell'universo. Sotto quest'aspetto la forza cosmica che Whitehead chiama ragione è la tendenza ad un ordine progressivo. Si è scorto talora in queste e simili caratterizzazioni di Whitehead l'indice di una certa connes-

sione della sua filosofia con quella di Hegel. Ma questa connessione, seppure sussiste, è estremamente vaga. Whitehead, come Hegel, ritiene che la ragione sia la realtà stessa, e, in certo modo, la sostanza della realtà alla quale essa assicura l'ordine e il progresso verso la perfezione. Ma manca in Whitehead il senso della *necessità* che si esprime nella struttura dialettica della ragione e per la quale ciò che è reale non può non essere razionale.

4. Esistono due specie di ragione : la ragione detta *pratica* e che meglio si direbbe *naturale* o *reale*; e la ragione *speculativa* o *contemplativa*. Esse sono rappresentate da due figure dell'antichità greca : Platone ed Ulisse : « Uno ha in comune la ragione con gli Dei, l'altro l'ha in comune con le volpi » (*The Function of Reason*, trad. it., p. 13). La storia della ragione pratica consiste nello sviluppo della vita animale, dalla quale la specie umana è emersa; e la sua durata nel tempo si misura in milioni di anni. La storia della ragione speculativa è la storia della civiltà e si estende per circa seimila anni, ma i suoi sviluppi decisivi sono i più recenti, quelli che s'iniziano nell'antichità greca e sono ripresi dal mondo moderno. La ragione speculativa è la ragione *disinteressata*, quella che non ha alcun fine oltre se stessa ed è perciò puramente contemplativa. La crisi della ragione speculativa si ha con il divorzio tra scienza e filosofia. Whitehead parla dell'atteggiamento « oscurantista » della scienza che si chiude alle generalizzazioni contemplative. Ma dall'altro lato rimprovera alla filosofia, da Kant in poi, di essersi allontanata dalla scienza.

5. La ragione speculativa è in primo luogo ed essenzialmente sforzo di liberazione e trascendenza di ogni metodo determinato. Mentre la ragion pratica è « la disciplina dell'abilità », la ragione speculativa « mette in dubbio i metodi rifiutandosi di lasciarli in pace » (*The Function of Reason*, trad. it., p. 70). I Greci, mentre riconobbero alla ragione questo carattere, cercarono di salvare il metodo e la disciplina di essa, inventando una « logica della scoperta ». Ma questa logica è prevalentemente deduttiva, quindi trascura la critica delle premesse; e ad essa i moderni hanno contrapposto una logica prevalentemente induttiva intesa alla scoperta di proposizioni che si conformino all'esperienza. Whitehead ritiene che nes-

suna di queste due tendenze possa stare senza l'altra e che esse debbono essere unificate in una nuova disciplina della ragione speculativa.

6. La nuova disciplina della ragione speculativa è il compito attuale della filosofia. Essa deve in primo luogo garantire la libertà della ragione, la sua capacità di procedere al di là di ogni schema o metodo stabilito; nello stesso tempo, deve garantire la sua conformità ai fatti, senza renderla schiava di essa. Per attenersi ai fatti, senza mancare al suo compito di trascendere l'analisi dei fatti stessi, la ragione speculativa può seguire due vie : 1. quella di dar luogo a una scienza o a una metodologia pratica che è limitata ad un particolare argomento; 2. quella di costruire una cosmologia « che esprima la natura generale del mondo come si rivela negli interessi umani ». La via che Whitehead preferisce è quest'ultima. « Una cosmologia dovrebbe sopra ogni cosa essere adeguata : non dovrebbe limitarsi alle nozioni categoriali di una scienza e prescindere da tutto ciò che non si adatta a questo. Il suo compito non è quello di ripudiare l'esperienza, ma di trovare il sistema di interpretazione più generale... Essa generalizza al di là di ogni scienza particolare e così dà origine al sistema interpretativo in cui esprime le loro interrelazioni. La cosmologia, dato che è il risultato della più alta generalità della speculazione, è la critica di ogni speculazione inferiore a se stessa per generalità. » Una cosmologia siffatta, secondo Whitehead, è più un ideale che una realtà. Le cosmologie che la storia del pensiero filosofico ha elaborato sono tutte più o meno inadeguate o parziali. Esse, però, si situano in un ordine progressivo, che muove verso una adeguatezza crescente che non è mai, tuttavia, definitiva o perfetta.

III

Possiamo ora procedere ad esaminare il valore delle precedenti tesi di Whitehead.

1. Nel considerare la ragione come una forza cosmica, Whitehead è certamente in buona compagnia. Il *Nous* di Anassagora e il *Logos* di Eraclito e degli Stoici erano forze cosmiche. Secondo Hegel, la ragione è la forza che « abita il mondo e lo

domina » e che perciò s'identifica con la realtà stessa nella sua necessità. Ogni filosofia che veda nella natura o nella storia o in entrambe un piano provvidenziale, un ordine finalistico che si realizza infallibilmente e progressivamente, è portata a considerare questo piano e quest'ordine come il prodotto di una forza che o è razionale o è la ragione stessa. La razionalità consiste in questo caso nella presenza di un fine e di mezzi adeguati a raggiungerlo : comunque poi il fine stesso si caratterizzi. Pertanto la ragione come forza cosmica non appare altra cosa che l'ipostatizzazione del finalismo : cioè l'attribuzione della causalità finale ad una forza che costituisca la sostanza stessa del mondo. Whitehead è perfettamente coerente quando, come Bergson, fa una esplicita difesa del finalismo del mondo. È bensì vero che questa difesa è piuttosto confusa e che egli in qualche modo dà ragione agli scienziati che hanno eliminato la causa finale delle loro spiegazioni. Ma in realtà questo va messo forse sul conto dell' « oscurantismo » degli scienziati stessi, del loro rifiuto di effettuare generalizzazioni cosmologiche. La cosmologia di Whitehead è, come risulta poi evidente dalle altre opere, una cosmologia finalistica per quanto si tratti di un finalismo aperto : il disegno del mondo che si va realizzando progressivamente non è predisposto in anticipo, ma va, via via, cercando e trovando la sua propria determinazione e la sua perfezione.

Tuttavia anche in questa forma il finalismo è finalismo cioè una delle dottrine più dogmatiche, meno suscettibili di prova e meno feconde dal punto di vista della scienza e della filosofia. « La ricerca delle cause finali, diceva Francesco Bacone, è sterile : come una vergine consacrata a Dio, non partorisce nulla » (*De Augmentis Scientiarum*, III, 5). Questa sterilità è uno dei fatti meglio stabiliti nella storia della scienza moderna : la quale compie i suoi primi passi proprio con l'abbandono e la critica della spiegazione finalistica, nel sec. XVII, e mai più ritorna a questo tipo di spiegazione. L'ultimo baluardo del finalismo è rimasto, sino al alcuni decenni fa, la biologia per quanto piuttosto nelle sue teorie generali che nei suoi procedimenti di ricerca. In questo campo, il finalismo si è spesso introdotto nelle crepe della spiegazione meccanistica presentandosi come un completamento o una correzione di esso. Gli *slanci vitali*, le *entelechie*, i *dominanti*, che

hanno sostitutto nelle varie specie del neovitalismo (ma spesso solo di nome) la vecchia entità del vitalismo tradizionale cioè l'*anima*, sono stati invocati a spiegare, da un punto di vista generale o metafisico, ciò che il biologo-scienziato non riusciva a spiegare. Ma i biologi sembrano oggi aver rinunziato, nella loro grande maggioranza, a coprire con questi nomi le zone d'ombra o d'ignoranza delle loro ricerche positive. Il processo stesso dell'evoluzione è ormai sempre più raramente considerato come un processo finalistico. Sembra più agevole e meno dogmatico considerare la vita come un processo che va avanti finché può e dove può, cogliendo le occasioni favorevoli o smarrendosi in quelle meno favorevoli, sfruttando alcune delle possibilità che incontra, altre trascurandone, offrendo nel suo complesso un panorama disordinato e caotico nel quale difficilmente potrebbe riconoscersi l'opera di un fattore teleologico. La dottrina di Whitehead su questo punto non è che una forma di neovitalismo. La « ragione », di cui egli parla, non spiega più e meglio di quanto spiegasse lo « slancio vitale » di Bergson : del quale Huxley disse che serve a spiegare la storia della vita come un *élan locomotif* servirebbe a spiegare il movimento della macchina a vapore. Per di più, il vitalismo di Whitehead non è suffragato da un'analisi dei fenomeni biologici ma introdotto su semplici presupposti metafisici e allo scopo di costruire una metafisica.

2. Il secondo punto della cosmologia della ragione esposta da Whitehead è strettamente connesso con il primo : la ragione è la tendenza verso il rinnovamento e il progresso. In questo punto si rivela meglio una dei presupposti che più nascostamente e profondamente hanno operato sul pensiero di Whitehead come d'altronde sul pensiero di buona parte dei filosofi dell'800 e dei primi decenni del '900. Rinnovamento e progresso coincidono, secondo Whitehead : lo sforzo della vita « verso la novità », per cui essa s'oppone alla ripetizione e alla fatica, è, perciò stesso, sforzo « verso l'alto ». Ciò vuol dire che necessariamente e sempre, nella storia della vita, ogni novità è progresso : una tesi che non molti biologi sarebbero oggi portati a sottoscrivere e che ancora meno si potrebbe estendere al campo vero e proprio della storia umana, ma che è stata ammessa senza discussione da tutta una grande fami-

glia di filosofi da Comte a Spencer a Bergson, Morgan, Alexander, Croce e Santayana, per non nominare che i maggiori o più noti. È ben vero che Whitehead, come Bergson, ammette che esiste nel mondo la tendenza al regresso o alla decadenza; ma è anche vero che egli attribuisce questa seconda tendenza alla materia come tale e la vede realizzata nella degradazione dell'energia. La vita, come prodotto della ragione, è essenzialmente tendenza al rinnovamento e al progresso. È pressocché inutile fermarsi a illustrare la ripugnanza che quest'idea suscita nei filosofi contemporanei. Né nel mondo biologico né nel mondo storico, novità e progresso coincidono. L'evoluzione biologica non è necessariamente progresso, tanto meno progresso unilineare, necessario e costante. Quale che sia il criterio che si scelga per giudicare il corso dell'evoluzione, si troverà che esso fornisce esempi non solo di progressi, rispetto a questo criterio, ma anche di regressi e di degenerazione. Huxley ha suggerito come criterio direttivo di progresso quello della dominazione successiva di un gruppo biologico, criterio che porterebbe a costituire una successione di età : età degli invertebrati, età dei pesci, età degli anfibi, età dei rettili, età dei mammiferi ed età dell'uomo (*Evolution. The Modern Synthesis*, 1942); ma anche questa successione di età non è del tutto oggettiva perché è ovviamente suggerita dal criterio dell'approssimazione all'uomo. Altre linee di progresso possono essere definite in base all'espansione vitale o all'adattamento all'ambiente o alla tendenza degli organismi verso la semplificazione (*legge di Willinston*). Ma oguno di questi criteri, se porta a costituire un ordine determinato delle specie viventi o dei loro maggiori gruppi, non consente di parlare di progresso in senso assoluto : giacché ognuno degli ordini così costituiti coincide solo accidentalmente o parzialmente con gli altri. Quanto poi al mondo della storia umana, non c'è oggi concetto più screditato di quella « storia cosmica » nella quale Hegel scorgeva il piano provvidenziale della storia. Ancora meno della storia biologica, la storia dell'uomo su questa terra può essere intesa come un progresso unilineare e necessario. Le due guerre mondiali, con l'enorme somma di dolori e distruzioni che hanno recato all'umanità, hanno distolto filosofi e non filosofi dalla credenza romantica che tutto ciò che accade accada per il meglio e che anche le più

maligne assurdità siano « astuzie della ragione » per realizzare il progresso. Tutti, oggi, e non soltanto i filosofi, cominciano a rendersi conto che anche nei campi dove un progresso può essere oggettivamente riscontrato, come in quelli della scienza, della tecnica, del benessere collettivo, ecc., tale progresso è pagato a caro prezzo con la perdita irreparabile, o almeno l'indebolimento e il rischio, di valori che hanno finora aiutato i diversi gruppi umani a sopravvivere. E il modo in cui affrontare ciò che appare come il rovescio della medaglia di tali progressi, che sono tuttavia limitati e parziali, è ancora oggi oscuro o problematico.

Ciò che si può riconoscere di valido nelle notazioni di Whitehead circa la novità e il progresso della ragione, è il riflesso del concetto tradizionale di ragione, quello che i Greci elaborarono e lasciarono in eredità alla filosofia dell'Occidente. Per esso, la ragione significa in primo luogo uno sforzo di liberazione e un tentativo di rinnovamento : quindi un'affermazione di libertà. L'appello alla ragione, dacché i Greci ne dettero l'esempio con la fondazione della filosofia, è stato in ogni tempo l'insegna della rivolta contro tradizioni, ignoranze, pregiudizi e errori e contro l'autorità che, in buona o in mala fede, li sorreggeva con la sua forza. In questo senso, la ragione non è semplicemente, come ritiene Whitehead, la tendenza verso la novità ma piuttosto la sforzo di liberazione da credenze stabilite la cui validità è dubbia o negativa. I Greci (p. es. Eraclito, Parmenide, Platone) contrapposero in questo senso la ragione all'opinione, considerandola come il tentativo di sottrarsi alla variabilità, alla molteplicità e alla radicale incertezza delle opinioni, per raggiungere una conoscenza che sia valida sempre e per tutti. Whitehead ha qualificato come tendenza verso la novità questo carattere storicamente originario della ragione perché ha visto nella ragione stessa una forza cosmica, non una facoltà o un atteggiamento dell'uomo. Ma in questa trascrizione cosmologica, il concetto della ragione ha perduto la sua potenza suggestiva e il suo carattere impegnativo. E soprattutto è da la mentare la perdita di questo secondo carattere, per il quale il concetto di ragione esprime l'impegno dell'uomo a darsi, in tutti i campi della sua attività, una guida autonoma, capace di rettificare o correggere indefinitamente i suoi stessi procedimenti.

3. La tesi di Whitehead per cui la ragione significa « autodisciplina » e si contrappone ad anarchia è quella nella quale uno degli aspetti fondamentali del concetto filosofico di ragione riesce meglio conservato. Si tratta dell'aspetto che è complementare di quello precedente : e per il quale lo sforzo di liberazione, proprio della ragione, è, nello stesso tempo, l'impegno in una tecnica precisa di ricerca. In questo senso la ragione è, come dice Whitehead, un' « arte » cioè una tecnica particolare che garantisca ai suoi risultati un certo grado di validità. Le espressioni che il riconoscimento di questo aspetto della ragione trova nell'opera di Whitehead non sono tuttavia felici. Whitehead comincia con il definire la ragione « arte della vita »; ma la ragione non è soltanto l'arte della vita, ma ogni qualsiasi tecnica comunicabile, rettificabile e dovuta all'iniziativa dell'uomo. In questo senso costituiscono espressioni della ragione il metodo sillogistico, il metodo matematico, il metodo sperimentale della scienza, ecc.; mentre non può dirsi tecnica razionale lo sforzo del mistico verso Dio in quanto dipende per la sua riuscita dall'iniziativa di Dio, non da quella dell'uomo. Una tecnica razionale (cioè una qualsiasi disciplina di una qualsiasi attività che possa essere detta razionale) è una disciplina autonoma e autonomamente rettificabile. Anche dunque per questo aspetto tale tecnica non pare possa attribuirsi ad altri esseri conosciuti oltreché all'uomo.

Inoltre soltanto sul piano antropologico si può intendere la connessione tra i due aspetti complementari della ragione : quello per cui la ragione è sforzo di liberazione e quello per cui la ragione è autodisciplina. L'appello alla ragione, senza l'indicazione di una tecnica che mantenga viva e aperta la possibilità dell'iniziativa razionale, è una semplice istanza polemica, destinata a rimanere inoperante. L'appello alla ragione come richiamo ad una tecnica particolare, ritenuta definitiva e immodificabile, è il tentativo di fissare questa tecnica nella forma in cui serva a giustificare determinate credenze e mira perciò a distruggere l'iniziativa razionale. Il concetto di ragione, cioè la regola dell'uso legittimo di questo termine, deve comprendere entrambi i suoi significati fondamentali. L'atteggiamento della libera indagine non è operante né efficace se non coincide con la scelta della tecnica che disciplini l'indagine stessa e ne garantisca i risultati. La scelta di una

tecnica non è razionale se non consolida la libertà dell'indagine. Ognuno dei due aspetti della ragione si configura come il *fine* dell'altro. La ricerca deve poter liberarsi da presupposti, pregiudizi, ignoranze ecc. per scegliere e adoperare tecniche efficaci. Ma una tecnica non è efficace se non conserva alla ricerca la possibilità di liberarsi da presupposti, pregiudizi, ignoranze, ecc. : cioè la sua autocorregibilità.

4. Se le considerazioni precedenti vengono tenute presenti, la distinzione stabilita da Whitehead tra ragione pratica e ragione contemplativa appare irrilevante. Non basta, infatti, a stabilire tale distinzione il carattere disinteressato della ragione cosiddetta contemplativa. I Greci (in particolare Aristotele) chiamarono contemplativo o teoretico il modo di vita di un uomo dedicato esclusivamente alle attività conoscitive. Aristotele contrappose la *sapienza* che è la virtù teoretica per eccellenza e che ha per oggetto le « cose alte e sublimi », le « cose divine », alla *sagezza* che è invece la direzione intelligente delle faccende umane. Ma comunque si giudichi questa contrapposizione e questo privilegio accordato al modo di vita teoretico (privilegio che tuttavia i moderni difficilmente potrebbero riconoscere), è abbastanza chiaro che la vita teoretica non è che l'*interesse* diretto a una certa forma di vita e non è perciò, in senso assoluto o semplice, « disinteressata ». Il disinteresse assoluto, come già diceva Nietzsche, non si trova né in cielo né in terra; e specialmente in terra, equivarrebbe all'inattività assoluta.

5. Conseguentemente non regge il contrasto, stabilito da Whitehead, tra la ragion pratica come « disciplina dell'abilità » e la ragione speculativa come « trascendenza di ogni metodo determinato ». Lo sforzo di liberazione e l'autodisciplina sono, come si è detto, i due aspetti complementari della ragione in ogni campo della sua attività. Lo stesso Whitehead attribuisce ai Greci il merito di avere inventato una « logica della scoperta » che è l'autodisciplina della ragione contemplativa; e a sua volta si propone di trovare una nuova e più autentica disciplina della stessa ragione speculativa.

6. Infine si può essere d'accordo con Whitehead nel ritenere che uno dei compiti più urgenti della filosofia sia oggi quello di trovare una nuova disciplina della ragione che con-

servi la libertà della ragione stessa cioè la sua capacità di liberazione. Tutti i procedimenti che sono stati proposti come propri della ragione ed esaurienti le sue possibilità appaiono oggi inadeguati e tali da costituire irrigidimenti dogmatici del concetto di ragione e quindi negazioni del suo primo aspetto fondamentale, che è quello della libertà. Questo vale sia per il concetto *discorsivo* della ragione che è quello della logica tradizionale; sia per il concetto della ragione come *autocoscienza* che è proprio dell'idealismo romantico; sia per quello della ragione come *autorivelazione* che è proprio della fenomenologia contemporanea; sia per quello della ragione come *attività analitica* o posizione di tautologie, che è quello proprio della logica contemporanea e del positivismo logico. Un irrigidimento dello stesso genere, quindi antirazionale, è anche la proposta di Whitehead della ragione come cosmologia. La cosmologia è un certo campo nel quale la ragione può e deve trovare una sua espressione, ma non è *la* ragione. Un procedimento razionale non è, necessariamente, un procedimento cosmologico. Né un procedimento cosmologico è necessariamente un procedimento razionale. La « ragione » esprime i caratteri puramente formali di un procedimento che è nello stesso tempo *liberatorio* e *autodisciplinantesi* : non si identifica perciò con l'ambito di una scienza o di un'attività determinata, neppure con quella ritenuta come la più alta.

Noi abbiamo oggi bisogno di un concetto della ragione rigoroso e nello stesso tempo agile che consenta, in tutti i diversi campi della ricerca e dell'attività umana, il giudizio e la rettifica dei procedimenti effettivi che in essi sono impiegati. Non possediamo ancore questo concetto. Lo scritto di Whitehead ne ha côlto, trasfigurandoli, alcuni caratteri; ma neppure l'indubbia acutezza, originalità e apertura mentale di questo filosofo sono riuscite a darci, su questo punto, risultati importanti.

Università di Torino.

Le bergsonisme de Whitehead

par Philippe Devaux

> « Et Bergson avait l'air d'une souris blanche qui sait pourquoi elle est dans la souricière... »
>
> J. Cocteau.

> « Philosophy begins in wonder. And, at the end, when philosophic thought has done its best, the wonder remains. There have been added, however, some grasp of the immensity of things, some purification of emotion by understanding. »
>
> A. N. Whitehead, *Modes of thought*, 232.

Avant de s'engager dans l'élaboration finale de ce que l'on a pu considérer comme le couronnement métaphysique de l'œuvre d'Alfred North Whitehead, au cours de la « période américaine » de son achèvement, il ne paraissait pas incongru à maint critique philosophique de considérer que les affinités spirituelles entre Bergson et Whitehead ne cessaient de s'accuser et qu'un accord, d'abord simplement virtuel, devenait de plus en plus manifeste entre ces deux penseurs amenés à réfléchir à peu près en même temps aux mêmes problèmes fondamentaux.

Certains se mirent donc à parler de Whitehead comme d'un « Bergson britannique ». Pour des motifs mal clarifiés, *Science and the Modern World* (1926) devait surtout renforcer ce sentiment. Toutefois, le parallèle ne se confirmait déjà plus avec autant de vraisemblance lors de la parution de *Religion in the making* (1926). Et les deux ouvrages ultérieurs *Process and Reality* (1929), ainsi que *Adventures of Ideas* (1933),

posaient franchement le problème de leurs divergences essentielles.

Nous voudrions, à notre tour, examiner brièvement ce point d'histoire contemporaine et en tirer, chemin faisant, quelques élucidations opportunes.

Le destin du bergsonisme dans les pays anglo-saxons nous a toujours semblé plus étrange que partout ailleurs. Un commencement d'explication pourrait être tenté qui susciterait de nouvelles recherches.

En dépit d'une littérature relativement importante consacrée en Angleterre à l'œuvre de Bergson, en dépit du fait que de 1910 à 1914 les œuvres marquantes ont connu les honneurs de la traduction en anglais, il semble que le rayonnement du bergsonisme n'ait pas pu franchir la coupure de la guerre mondiale et que la célèbre conférence d'Oxford (1911) ait été comme l'apogée de cette influence [1]. Certains ont pensé en retrouver le rayon d'un miel très pur dans le cercle des écrivains de Bloomsbury et singulièrement chez Virginia Woolf, mais il a bien fallu en rabattre et se contenter ici comme ailleurs, avec Proust, de « rapprochements climatiques » sans plus.

On l'a expliqué de bien des manières.

[1] Les *Données* sont traduites en 1910 par F. L. Pogson (Lond. Sonnenschein); *Matière et Mémoire*, par N. M. Paul et W. S. Palmer, en 1911 (Lond. Swan Sonnenschein); et l'*Evolution créatrice*, la même année par A. Mitchell; l'*Introduction à la Métaphysique* l'est à son tour par T. E. Hulme en 1913; W. Carr a publié la traduction de l'*Energie spirituelle* (Mind Energy, 1920); les *Deux sources* (Audra, C. Brereton), Macmillan (1945), parurent dans la même année que *The Creative Mind* à New York, traduction anglaise de *La Pensée et le Mouvant* par L. Andison.

Bergson devait figurer en 1940 dans la collection américaine de la *Library of Living Philosophers*. Il avait été pressenti. Une lettre autographe reproduite par P. A. Schilpp dans le volume III de cette collection (1941, Northwestern University), lettre datée de 1939, l'atteste : il avait dû renoncer à cet honneur en raison de son état de santé. On peut le regretter puisque cela nous prive des témoignages que nous recherchons. Un Congrès récent (Paris, mai 1959, *Actes du X[e] Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*) nous convainc cependant de l'étendue du rayonnement du bergsonisme dans les pays de langue française et dans la latinité en général, moins efficacement que de son rayonnement dans les pays anglo-saxons (*Communications* de MM. M. Čapek et A. Stern). Aucune conclusion hâtive ne doit cependant en être tirée.

Par des raisons fort extrinsèques d'abord. A savoir que les propagateurs les plus zélés de la « philosophie du changement » ne comptaient guère, qu'ils n'étaient que des amateurs parmi les philosophes professionnels, qu'ils étaient dépourvus de toute autorité dans le monde académique [2] et que, par malheur, les thuriféraires des sociétés s'occupant de phénomènes para-psychiques avaient créé une atmosphère douteuse de commentateurs exaltés autour des thèses finalement rassemblées dans l'*Energie spirituelle*, portillon un peu plus aisé à franchir, suggérait-on, que le portique de *Matière et Mémoire*, ouvert cependant dès 1911, grâce à Palmer, à la curiosité du public cultivé anglo-saxon [3].

[2] H. Wildon Carr, *H. B. The Philosophy of Change* (London, *The People's Book*, 1912, rééd. Jack & Nelson, 1919); *The Philosophy of Change* (*A Study of the fundamental principles of the philosophy of Bergson*, London, Macmillan, 1914); *The Problem of Truth* (1913). Cf. *Proc. of the Aristotelian Soc.*; IX, 1908, pp. 41-60; X, 1909, pp. 93-114; XI, 1910, pp. 129-143; XII, 1911, pp. 131-134. L'intérêt de W. Carr se concentre sur ces seules années. Un échange épistolaire (IX, pp. 59-60) fait état d'une lettre de Bergson datée de 1908, en réponse à certaines critiques élevées contre la théorie de la connaissance. C'est dans le même temps que Miss S. L. Stebbing lance la contre-offensive anti-bergsonienne la plus décisive (*The Notion of Truth in Bergson's Theory of Knowledge*, XIII, 1913, pp. 224-256) au sein de la même société savante.

F. H. C. Brock se préoccupe encore en 1925 (XXVI, pp. 279-298), sans d'ailleurs réveiller d'échos, des implications de la philosophie bergsonienne, pour les critiquer; mais, après le débat auquel avait donné lieu en 1915 le parallèle entre Bergson et Russell, les réserves sur la portée de l'intuition (XVIII, pp. 38-74), en 1917, dus l'un et l'autre à l'intervention de Mrs. Adrian Stephen Costelloe, on peut dire que le grand débat sur *Time, Space and Material, are they and if so, the ultimate data of science?* auquel Whitehead, O. Lodge, J. W. Nicholson, H. Head, H. W. Carr et K. Costelloe prirent part, en 1919 (*Symposium*, supp. II, pp. 44-57), clôt le cycle, dans le cercle des philosophes britanniques constitué par l'Aristotelian Society.

On attendra la parution des *Deux sources* pour que Miss D. Emmet (XXXIV, 1934, pp. 231-248), en expose avec sympathie la portée et que N. Kemp Smith, reprenant le même texte, constate avec mélancolie l'éclat prestigieux de Bergson de 1910 à 1925, et son éclipse; qu'il estime momentanée, en 1947 (XLVII, i-xviii). De fait, aucune étude d'ensemble n'a encore paru en Angleterre depuis.

[3] Citons quelques études contemporaines : A. D. Lindsay, *The Philosophy of Bergson*, 1911; J. McKellar Stewart, *A critical Exposition of Bergson's philosophy*, Macmillan, 1911; D. Basillie, *An Examination of Bergson's philosophy*, 1912; J. Salomon, *Bergson*; E. Hermann, *Eucken and Bergson, their significance for christian thought*, éd. 1912; Th. J. Gerrard, *Bergson*, 1913; T. E. Hulme, *Introduction to Bergson's philosophy*; Darcy B. Kitchin, *Bergson for Beginners*, Allen & Unwin,

La main secourable tendue par William James aux bergsoniens et l'alliance offerte aux pragmatistes dans l'introduction élogieuse de Bergson à la traduction française du *Pragmatisme* (Flammarion, 1911) n'avaient pas non plus manqué d'irriter tout un secteur prépondérant de l'opinion philosophique anglo-saxonne. S'il est déjà significatif que rien ne transpire d'une polémique, fût-elle même latérale, et qui viserait l'influence bergsonienne, dans *Problems of Philosophy* (1911), lesquels n'ont cessé d'être pour cette génération le *vade-mecum* de l'aile marchante du renouveau philosophique en Angleterre, cette irritation se fait jour dans le substantiel paragraphe des essais rassemblés par Bertrand Russell dans *Mysticism and Logic*, intitulé *Reason and Intuition* [4]. Russell s'élève ici contre les dangers du romantisme utilitaire de Bergson, lequel sollicite indûment un contraste entre les ressources de l'instinct et celles de l'intelligence pour pouvoir conférer d'une manière un peu trop rhétorique selon lui, à ce même instinct une très contestable infaillibilité. Et l'autorité d'un Chrysippe, conjuguée avec celle d'un Fabre, ne suffit pas à couvrir cette singulière critériologie. Russell s'élève aussi contre les fonctions éminemment qualitatives, gratuitement imputées à cet instinct, exclusif expert en matière d'unicité et de nouveauté; et, bien entendu, contre la prétendue indigence tâtonnante d'une intelligence abaissée à souhait. Il y revient encore dans la conférence Herbert Spencer d'Oxford, *Scientific Method in Philosophy* (1914), et avec plus de mordant dans *Our knowlegde of the External World as a field for a scientific method in philosophy* (1914), à l'occasion d'un examen critique des doctrines évolutionnistes [5]. Il est bien clair que Russell, en dépit de tout ce que l'on a pu écrire sur son « scientisme », veut à tout prix dissocier le sort de la philosophie et celui du contenu propre de toute discipline ayant atteint sa maturité scientifique. Et, à cette époque, il tient tout spécialement à dissocier philosophie et biologisme. Il estime,

1914; C. Playne, *Bergson and free Will*, L. Headley, 1915; J. A. Gaun, *Bergson and his philosophy*, 1920. Cf. bibliographie *Rev. Intern. Philosophie*, 10, 1949.

[4] *Mysticisme et Logique*, Tr. de Menasce, Paris, Payot, 1922, pp. 22 et suiv., spéc. la discussion de l'*Introduction de la Métaphysique*, *Rev. Méta. et de Morale*, 1903.

[5] Cf. tr. fr., Paris, Vrin, 1929, pp. 15 et suiv.

à bon droit, que la préoccupation philosophique doit être maintenant de rendre aussi efficace que possible l'outil logico-mathématique, forgé par ses soins, en collaboration constante avec Whitehead. La logique nouvelle des *Principia Mathematica* doit nous être secourable dans la clarification des problèmes philosophiques et dans leur élucidation technique. N'en déplaise à Poincaré, dont les ironiques allusions à une philosophie qui devait « avoir des ailes » et qui ne vole toujours pas sont fort mal appréciées de l'autre côté du *Channel*. A cette époque, Russell et Whitehead ne sont pas éloignés de penser, l'un et l'autre, par des voies d'approche très voisines, que leur *Novum Organum* doit permettre de présenter des *modèles* adéquats, destinés à faire apparaître tous les concepts élaborés du savoir (et de la physique mathématique en tout premier lieu), comme autant de *constructions logiques*, parfois extrêmement complexes, édifiées aux dépens de la trame pré-analytique et pré-objective du *continuum d'événements* [6]. Dans cette perspective, le philosophe se charge certes d'une tâche ingrate, puisqu'elle suppose de sa part une connaissance accomplie d'un algorithme fondamental, d'une sorte d'algèbre universelle, dont il tire parti pour jeter entre les données sensibles les plus immédiates — elles-mêmes déjà fort médiatisées et reconstruites

[6] *Our Knowledge...*, spec. 4th Lect., tr. fr., Paris, Vrin, 1929, p. 82 sq.; A. N. WHITEHEAD, *The Concepts of the Material World*, Philos. Trans. Royal Soc. of London, 1906; *The Concept of Nature*, C. U. P., 1919; *An Enquiry concerning the Principles of natural knowledge*, C. U. P., 1919.

L'intérêt partagé pour les mêmes problèmes, l'identité de vues quant à leurs solutions rendent malaisée jusqu'en 1925 toute dissociation expresse entre les travaux de ces deux philosophes. Si nous indiquons la date des *Transactions*, c'est pour souligner non seulement une priorité de fait mais pour situer, entre 1903 et 1914 très exactement, le cheminement parallèle de ces deux penseurs.

La « continuité du devenir d'événements » deviendra, d'une manière significative, « devenir de la continuité », l'accent s'étant déplacé sur le *becoming* et sur la *transition*, suscitant à son tour des références à des ensembles plus organiques, à des périodes, des rythmes — de quoi amorcer les transformations ultérieures quant au sens des *synthèses* empiriques émergeant au sein du *continuum*. De quoi nous amener à nous interroger sur cette *mobilité naturellement structurée* — et à l'inverse de Bergson, jamais artificieusement structurée. La mesure de réalisme ou d'idéalisme de ces deux penseurs pourrait dès lors devenir celle de leurs respectives affinités ou de leurs respectives divergences. Il y a d'autres critères, sans doute, ayant des pouvoirs séparateurs plus nets. (*Time*, dans *Proc. VIth Intern. Congr. of Philos.*, 1927, p. 64.)

par notre perception sur fond d'événements continus — pour jeter un pont entre celles-ci et les notions fondamentales de la physique mathématique, telles que le point, l'instant, la particule. En somme, tous ces efforts convergeaient, tant chez Russell que chez Whitehead, à cette époque, vers une sorte de « physicalisme » avant la lettre, et ils s'y seraient résolus, comme Carnap, beaucoup plus fidèle à Mach qu'aux sollicitations nouvelles de la physique récente, dans *Der logischer Aufbau der Welt*, si l'un et l'autre n'eussent été très attentifs à tous les éléments résiduels fatalement impliqués dans toute tentative de « réduction » ou de « traduction » de ce genre. L'essentiel pour notre propos, où le raccourci s'impose, était que le modèle physico-mathématique élaboré de la sorte, grâce aux ressources de la logique mathématique fût dès lors incompatible avec toute tentation d'accorder au biologisme, ou au psychologisme une primauté abusive. Et ceci demeure vrai jusqu'aux environs de 1925, époque qui va coïncider avec l'éloignement de Whitehead aux Etats-Unis et mettre un point final à toute collaboration avec Russell, rendue déjà malaisée pour des raisons fort étrangères à la philosophie des sciences depuis la guerre mondiale. Epoque également où Russell éprouvera la nécessité de procéder à une double enquête : *L'Analyse de l'esprit* et *L'Analyse de la matière*, double volet d'un programme bien chargé, puisque cette enquête devait amener son auteur à tenter de surmonter cette dualité purement analytique. Ces efforts répétés devaient aboutir à la constitution de l'atomisme logique. Mais, en attendant de comparer ces tentatives aux protestations de Whitehead contre toute espèce de « bifurcation », contre toute espèce de dissociation préjudiciable à une féconde analyse du concret, Russell accumulait les raisons de tourner le dos à toutes les conclusions bergsoniennes.

On pourrait en dire autant des réserves expresses d'un Alexander. Car ces réserves ne dataient pas de Russell seulement.

Alexander, avec lequel Whitehead s'est reconnu plusieurs affinités notoires, avait déjà laissé entendre, dans le temps où il préparait *Space, Time and Deity* (1920), qu'un grave malentendu séparait les philosophes britanniques de Bergson. Il ne s'agissait pas essentiellement de leurs divergences dans leur

respective conception de la psychologie philosophique, divergences assez considérables que pour être fatales à leur accord sur le reste, mais d'un désaccord fondamental sur la fonction de la science et sur la nature de la philosophie.

Apparemment, c'est à partir de la discussion de la durée bergsonienne que se sont amorcées les réserves tant d'Alexander que de Russell, pour nous en tenir aux plus décisives. Dans la tradition française récente, celle du moins issue de Ravaisson, de Lachelier et de Boutroux, celle de la méthode réflexive, dans laquelle la psychologie philosophique a le plus souvent été considérée comme le terrain d'élection de la spéculation métaphysique, les philosophes britanniques ne s'y sont jamais retrouvés; puisqu'aussi bien leur tradition propre leur fait un devoir et les convainc davantage de la possibilité de retrouver dans le tissu et la texture psychologique un prolongement de la composition et de la complication qualitative et quantitative du monde physique. C'est pourquoi, chez Alexander, la description bergsonienne d'une durée de compénétration, où le passé diffuserait à sa manière dans le présent, se trouve obligatoirement ramenée à de la mémoire ordinaire, ou plus pédestrement encore au retentissement sur le présent perceptible de l'action du passé, ou enfin à des dispositions privilégiant certaines distorsions inévitables de notre conscience (*S. T. D.*, I, 140). En partageant même l'exigence d'une immanence du temps avec Bergson, en un sens profondément réaliste, Alexander renforce cette exigence en l'associant indissolublement à l'immanence de l'espace.

Que si nous nous demandons comment fut compris l'investissement de l'espace, l'aliénation et le morcellement qu'il implique chez Bergson à partir d'une durée foncièrement hétérogène, dans sa fluidité dynamique, une fois de plus, en dépit de son effort de sympathie compréhensive, Alexander ne parvient pas à entrer dans cette perspective. Et il n'est pas éloigné, instruit qu'il est, comme tout philosophe britannique, par l'expérience berkeleyenne et l'aventure anti-mathématicienne dont Berkeley n'est pas sorti tout à fait indemne, d'imaginer que Bergson s'est, lui aussi, laissé égarer dans un vain combat. Que le physicien ou le psychologue spatialisent le temps, par une sorte de « vice commun et naturel » dont tout usage du temps affecterait la vie mentale, serait-ce de quoi tant s'émou-

voir? Cette forme nue d'extériorité, dépouille d'un temps figé, cet espace du géomètre est-il vraiment ce monstre? L'espace ou le temps mathématiques sont-ils bien l'espace au repos absolu? Ou la contre-partie, indifférenciée, inefficace d'un temps vidé de toute énergie? Bergson ne s'élève-t-il pas lui-même sans trop s'en douter, d'après Alexander, contre une abstraction, contre un fantôme mathématique, que le mathématicien ne reconnaît jamais comme sien? La continuité de l'espace et du temps concrets précède, il est vrai, tout morcellement, toute ségrégation, toute interprétation du mouvement, voire du changement. Averti de l'artifice du découpage conceptuel, mathématique ou autre, voilà le philosophe prévenu. Prévenu de quoi? Que la mathématique n'est bonnement pas la métaphysique. Mais les limitations de la mathématique sont légitimes. En introduisant par pur respect et constant souci du concret l'idée d'aliénation, de dégradation de la « durée » par la spatialisation, Bergson n'est pas éloigné de se voir reprocher par Alexander de ne pas avoir rendu justice, cette fois, à ce qu'il y a en définitive de plus concret au monde, c'est-à-dire à l'indissolubilité de l'Espace-Temps, matrice de toutes choses, à tous les niveaux de diversification et d'émergence que d'aventure le monde a pu et peut encore produire (*S. T. D.*, 148-150).

Il serait à son tour déplacé de polémiquer ici au sujet de cette métaphysique [7]. Qu'il nous suffise de faire observer que, à la même époque, Whitehead y souscrivait, encore qu'il fût plus enclin, comme nous l'avons déjà indiqué, de remettre en question le « choix du concret », option fondamentale, originaire à ses yeux, au cœur de toute spéculation. Mais l'idée d'une falsification systématique du réel, d'une disqualification du réel par l'effet de sa spatialisation, apparaît bien comme la ligne de barrage infranchissable, tendue entre Bergson, les bergsoniens, et toute la philosophie britannique de ce temps — de Russell à Whitehead, en passant par Samuel Alexander

[7] Nous avons exposé cette doctrine dans *Le Système d'Alexander* (Exposé critique d'une théorie néo-réaliste du changement), Paris, Vrin, 1929. Les références expresses à Alexander sont aussi nombreuses que celles à Bergson, chez Whitehead : elles concernent l'espace-temps, l'émergence, l'élan (*nisus*) et le caractère « processif » de la « réalité », c'est-à-dire le changement. (Cf. S. M. W., *Préface* et P. R., 39 (*principle of unrest*) et 55 (*enjoyment*).)

et Lloyd Morgan — quels, et plus acceptables, que puissent par ailleurs se révéler d'autres aménagements ou accommodements d'importance.

Deux analystes de Whitehead ont exposé leurs arguments touchant le bergsonisme whiteheadien : M. Filmer S. C. Northrop [8] et M. F. Cesselin [9]. Il est temps d'y venir. D'autres n'y ont pas manqué, le plus souvent d'une manière succincte ou sur un point particulier de doctrine.

M. F. S. C. Northrop propose de rassembler sur trois postes les facteurs décisifs ayant contribué à la formation de la philosophie de la science chez Whitehead. Il mentionne fort justement : *a*) la refonte des concepts fondamentaux de la science en fonction de la théorie de la Relativité; *b*) la solution des impasses épistémologiques, provenant de l'acceptation à la légère de la « bifurcation de la nature », c'est-à-dire de la distinction entre la nature d'ordre sensible et la nature dans l'acception théorique de la science — et la nécessité du rejet pur et simple de cette « bifurcation ». Enfin, *c*) le troisième « fut une influence bergsonienne, qui lui parvint par feu H. Wildon Carr, son ami personnel. Durant les tragiques années de la guerre, alors que la philosophie de la science de Whitehead prenait forme, Carr écrivait un livre sur Bergson [10] et conversait sans cesse avec Whitehead au sujet du philosophe français. De cette source provient la *doctrine de la primauté du processus* (process) qui est aussi fondamentale dans la philosophie de la science de Whitehead que dans sa métaphysique. Alexander renforça cette tendance, comme l'indique la Préface de *Concept of Nature* » (*op cit.*, pp. 168-169).

M. F. C. S. Northrop considère que la primauté accordée au « processus » (process) a été à l'origine de la critique whiteheadienne de la simultanéité. D'où son importance. Si le voisinage devait seul, dit-il, régler par affinité le sort du simultané sensible et si les simultanéités déduites concernant des

[8] Dans *The Philosophy of A. N. Whitehead*, P. A. Schilpp, Northwestern Univ., 1941, pp. 168 et suiv.

[9] *La philosophie organique de Whitehead*, Paris, P. U. F., 1950, p. 75, spéc. sur un point particulier cf. notamment : Milic Čapek, *La théorie bergsonienne de la matière* etc. *Rev. Phil.*, Paris, 1953, n° 1.

[10] M. Northrop fait-il ici allusion à un livre de Bergson déjà rédigé depuis 1912, réédité et augmenté en 1919, ou à *Problem of Truth*? Rien ne l'indique positivement.

faits d'observation extrêmement éloignés dans l'espace devaient être sacrifiés à un empirisme par trop radical, il n'y aurait plus entre l'observable et le théorique qu'une coupure infranchissable : aucune interpolation ni aucune extrapolation ne serait légitimement capable de la combler. Cela correspondrait en somme au retour abhorré, chez Whitehead, du spectre de la « bifurcation ». De ce cauchemar Whitehead ne veut plus entendre parler. De cette fâcheuse descendance protéiforme du « dualisme cartésien », pas plus qu'aucun autre philosophe britannique, Whitehead, systématiquement, méthodiquement, refuse la prise en charge. Mais si la durée — sans plus de connotations bergsoniennes qu'il ne s'en rencontre dans la *duratio* spinoziste — et si le « processus » sont premiers, c'est le concept du temps qui doit servir à définir les concepts dérivés de l'espace. C'est là, selon lui, l'objet de *Concept of Nature* (1919). Si l'on admet une simultanéité « intuitivement donnée » entre des événements (séparés dans l'espace), cela devient possible [11].

Mais le critique ne s'avise pas de chercher ailleurs.

On retrouverait aussi, à la racine même d'une certaine analyticité spatiale, chez Whitehead, une sorte de synthèse globale temporelle d'ordre intuitif, assez semblable d'ailleurs, nous semble-t-il (sans qu'un lien historique trop exprès entre en jeu), à l'intuition kantienne (*S. M. W.*, 150, sur les Axiomes de l'Intuition et leurs prépostulations) ; mais d'une intuition kantienne notoirement corrigée, faut-il le dire, puisque la séparation de l'espace et du temps requiert préalablement que la temporalisation, ou « la réalisation soit le devenir du temps dans le champ de l'extension » et que la fragmentation du temps, de virtuel en actuel, implique que les objets durables qui relativement constellent ce champ, aient une structure compatible avec l' « ensemble d'époque » auquel ils appartiennent. C'est assez dire que la séparation du mécanique et du dynamique n'est plus préalable ni radicale. De cela M. Northrop entend moins se préoccuper que de l' « intuition » invoquée par lui. Encore n'administre-t-il pas la preuve que celle-ci soit vraiment de type bergsonien.

En rapprochant ainsi Whitehead de Bergson, M. Northrop veut bien que le premier ait corrigé les « faiblesses du traite-

[11] *Op. cit.*, pp. 194, 195.

ment bergsonien de l'espace » [12], en recourant à des concepts purement temporels pour définir l'ordre des parties de l'espace. [13] Guidé qu'il est par un rapprochement, dont l'un des termes nous est préalablement connu (Bergson), en vue de nous éclairer sur l'autre terme (Whitehead) qui ne l'est pas encore, il ne semble pas attentif à une considération essentielle, à savoir que ce n'est pas tant l'idée de l'interpénétration de la durée qui inspire Whitehead ici — ce qui serait un thème essentiellement bergsonien — que l'interpénétration de l'*ordre* du temps et de l'espace, en manière telle qu'une *complémentarité* globale puisse donner lieu à toute espèce d'ordre, simultané ou successif, temporel ou spatial.[14]

Que si l'on transporte le débat sur le texte si touffu et parfois si obscur de *Process and Reality*, texte dont M. Northrop ne tire qu'un parti allusif très général, s'il est vrai que ce texte consacre le rôle du « processus » dans la constitution du réel, ce rôle est loin d'épuiser cette dernière; et ce serait bergsoniser avec complaisance que d'aligner sans réserve de tels textes sur ceux que l'on pourrait tirer abondamment de

[12] *Op. cit.*, p. 197.

[13] C. N., 72, 73, 85, 90 et 91.

[14] R. Berthelot avait interprété l'impossibilité d'établir une simultanéité des éléments distincts à une impossibilité *technique* et donc, disait-il, amendable. En transportant cette même philosophie newtonienne en mécanique quantique, on aboutit à l'inverse de l'inspiration whiteheadienne (*Bull. Soc. franç.*, 105, 1934, pp. 172-183). A l'inverse, si l'on admet que « les éléments ultimes de la matière (ne) doivent (pas) être conçus à l'image du tout » (lettre à M. Milic Čapek, citée par l'auteur dans son article sur la *Théorie bergsonienne de la Matière* [*Rev. Phil.*, 1953, n° 1, p. 58] et écrite par Bergson en 1938), l'écart entre macrophysique et microphysique ne sera comblé que si nous abandonnons l'analogie sommaire que nous a légué le persistant pythagorisme de nos mathématiques occidentales pour lui substituer, à la manière d'un de Broglie, « la discontinuité du devenir », ce qui rejoint Whitehead lorsqu'il écrivait dans *S. M. W.* (56 et suiv.; p. 50, 8e éd.) que les paradoxes apparents de la physique récente (1925) disparaissent « si nous expliquons la durée persistante (*steady indifferentiated endurances*) apparemment indifférenciée de la matière, à l'aide des mêmes principes que ceux admis pour la lumière et le son ».

La « théorie vibratoire de la matière », qui vise par des cheminements peut-être différents chez Bergson et Whitehead, à désubstantialiser la matière calquée sur le modèle macrophysique, à « ramener chaque élément primordial à un flux ou reflux d'énergie ou activité sous-jacente » (*S. M. W.*, *ibid*) provient sans doute chez tous deux d'une méditation sur Leibniz, source philosophique incontestable de toute métaphysique dynamiste dans les temps modernes.

l'œuvre de Bergson, où le « mobilisme » l'emporte incontestablement. Opération de dégel, anti-spencérienne, chez Bergson, — que Whitehead n'avait aucune raison de répéter. De sorte que, chez Whitehead, toute structuration propre du réel, à l'échelle des effets moléculaires statistiques, pourra cesser d'être dérisoire ou dévalorisante et qu'elle sera ou pourra passer pour authentiquement immanente au continu d'événements. Conclusion que l'on ne peut se flatter de trouver aussi aisément chez Bergson. Toute brèche ouverte sur le bergsonisme whiteheadien débouche ainsi le plus souvent sur son platonisme, ou du moins sur des vestiges de platonisme, d'un platonisme amputé de ses bifurcations, cela va de soi.

Est-ce l'interprétation de la Relativité (d'ailleurs très personnelle chez Whitehead) qui explique cette essentielle différence? Dans *Science and the Modern World*, Whitehead nous avait prémuni contre cette interprétation (p. 151).

Dans le même ouvrage que celui où M. Northrop suggère une impressionnante influence bergsonienne, M. Evander Bradley Mc Gilvary nous invitait à penser, pour sa part, que si Bergson s'est refusé à faire du temps une suite d'instants présents, ou une suite de présences instantanées, le malentendu proviendrait de ce que les physiciens relativistes se sont mépris sur son compte à ce sujet, et que Whitehead continuait d'insister sur « l'hétérogénéité du temps par rapport à l'espace » — tout en assimilant espace et temps. Conclusion passablement ambiguë, mais qui dévoile les difficultés sur lesquelles nous attirions l'attention précédemment.[15]

Beaucoup moins appuyée quant à l'influence bergsonienne sur Whitehead, qui semblait comme entendue par M. Northrop et tant d'autres, sont les observations de M. V. Lowe [16]. Certes, la doctrine de l'immanence du passé au présent, la moins affine qui soit avec le positivisme de la fin du siècle dernier, lui paraît encore commune à Bergson et à Whitehead (mais simplement commune). Un recenseur ayant supposé que Whitehead n'avait écrit *Concept of Nature* que pour répondre à Bergson que la science *est* coupable de spatialisation et qu'elle plaide coupable, ce même critique néanmoins convenait que le thème concernant le « passage de la nature » lui

[15] *Op. cit.*, 226.
[16] *Op. cit.*, p. 63.

semblait « en plein accord avec Bergson ». Désireux d'en savoir davantage, M. Lowe avait interrogé Whitehead pour s'assurer que cela se bornait à cela ou que cela supposait davantage; et il reçut la réponse suivante : « Qu'il (Whitehead) avait lu Bergson, mais ne s'en était pas beaucoup préoccupé (*worried*) et que ce qui l'avait frappé alors c'était « le bourbier dans » lequel s'était enlisée la géométrie... » (Il s'agit, bien entendu, de la géométrie dans ses rapports avec le monde physique.)[17]

Whitehead appréciait, bien entendu, l'originalité de la pensée bergsonienne. Mais, comme l'observe encore M. V. Lowe : « Il faut noter, en ce qui concerne Bergson, que le passage de la physique à la métaphysique est d'un type tout à fait différent de celui que nous offre le philosophe français. » Et pour nous en persuader, il n'évoque que la séance Costelloe [18]. Très experte en bergsonisme, Mme Costelloe avait insisté sur le caractère fort réfractaire au savoir, sur l'aspect *restrictif* du « temps » envisagé par Bergson, au lieu que dans le cours de la même séance Whitehead avait dévoilé des intentions beaucoup plus unitaires, manifestement plus synthétiques, plus englobantes.

Dans le même ouvrage, édité par P. A. Schilpp, M. A. D. Ritchie [19] rejoint assez bien M. W. M. Urban [20] lorsque ce dernier, après un examen de la philosophie du langage de Bergson et de Whitehead, conclut que la philosophie whiteheadienne « n'est pas une pure philosophie du processus (process) à la manière de Bergson ou Dewey » mais que Whitehead aspire et s'efforce à atteindre à une synthèse du constant et du

[17] *Op. cit.*, p. 65. On pourrait évidemment rappeler que, lorsque Descartes fut interrogé sur son augustinisme, son interlocuteur reçut une réponse du même ordre (ou peu s'en faut), puisque le gentilhomme prétendit n'avoir pas eu l'occasion de lire cet auteur, mais qu'il le ferait dès qu'il en aurait le loisir. Interrogé à son tour par Lucien Price, Whitehead n'eut jamais, dans la conversation notée au jour le jour, de 1934 à 1947, une allusion à son « complexe bergsonien » et lorsqu'on le pria d'éclairer cette déclaration : « The processus is itself the actuality » (*Adv. of Ideas*, 355), c'est en se référant à l'histoire des idées, à leur odyssée, qu'il expliqua que la désintégration de l'objet le plus trivial, de la table, etc., nous invite à méditer que le « changement est constant », les mathématiques n'étant là que pour nous fournir les « types d'ordre » (*Dialogues of A.N. Whitehead*, London, Reinhardt, 1954, pp. 209-211).

[18] Cf. note 2 précédente, où nous y faisions allusion.

[19] Ritchie, *op. cit.*, p. 340.

[20] *Op. cit.*, pp. 312 et 320.

fluant, des « objets éternels » et des processus immanents aux « êtres concrets », laissant bien entendre que si ce point d'équilibre est également recherché par Bergson, il ne l'est, par une sorte de repentir, qu'épisodiquement : sa composante héraclitéenne, pourrait-on dire, dévore sans cesse sa composante parménidienne.

Et c'est pourquoi, l'intuition devrait pouvoir transcender le langage ordinaire et ses catégories (adjectifs-qualités, substantifs-essences et verbes-actifs). A défaut de quoi, le silence serait, comme chez le Wittgenstein du *Tractatus*, de rigueur. Il n'échappe pas non plus à Whitehead que le langage ait quelques-unes de ces tares : le langage ordinaire n'est pas tout à fait en ordre; mais on peut le remettre en ordre et, à la différence de Bergson, il faut, croit-il, redessiner le langage, le remodeler, le refaire sur de nouveaux frais pour reconstituer un langage plus adéquat à la philosophie spéculative, qui sera pluraliste, temporaliste, à fleur d'un devenir absolu, jusqu'à ce que la nature processive de l'expérience et du monde trouve son langage. Que Whitehead y ait réussi demeure une autre question. Mais tout ceci paraît bien opposer diamétralement plutôt que confondre deux orientations philosophiques originales.

Ces considérations s'éloignent de celles de M. R. W. Sellars [21], de M. Ch. Hartshorne [22] ou de M. W. E. Hocking [23]. Peut-être M. Hartshorne est-il plus près de la vraisemblance quand il écrit que Bergson a vu intuitivement ce que Whitehead a énoncé distinctement, à savoir que dans l'écoulement temporel l'ordre de succession dépend de la différence logique entre rapports rétrospectifs et prospectifs, plutôt que d'une différence ontologique ou métaphysique.[24]

Ces considérations nous ramènent à notre seconde analyse

[21] *Op. cit.*, p. 407; M. R. W. Sellars tire argument d'une allusion à Bergson dans P. R., VII, ...

[22] *Op. cit.*, 540. L'élan vital, créateur, se confond-t-il avec la « creativity » whiteheadienne ? Il serait bien intrépide de l'admettre.

[23] *Op. cit.*, 386. Il est vrai qu'il y a de vieilles consonances entre : « L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel » (BERGSON) et « Action intends to affect real being outside myself » (*S. M. W.*, 126); mais dans leurs respectifs contextes ne sont-elles pas plus triviales qu'il ne paraît de prime abord ?

[24] *Op. cit.*, p. 542.

de l'influence bergsonienne, celle de M. Cesselin. Dans son étude sur Whitehead, il s'exprime comme suit :

« ... Whitehead reconnaît aussi tout ce qu'il doit à Bergson. L'influence de celui-ci est due surtout à un ami, Wildon Carr, qui écrivait un ouvrage sur le philosophe français, alors que Whitehead constituait sa philosophie. Les points de contact sont évidents : il suffit de comparer la « créativité », le « processus » ou le temps whiteheadien à l'élan vital, au dynamisme ou à la durée bergsonienne; mêmes idées sur la nécessité de ne pas laisser perdre le « pittoresque » dans la nature, de dépasser le langage qui morcelle et déforme pour atteindre à un mode de connaissance plus pur. »

Il est évident que la source d'information de M. Cesselin est principalement M. F. S. C. Northrop et, en partie, M. Urban. Mais dans un jugement fort nuancé, M. Cesselin ajoute :

« Il pourrait sembler cependant qu'il y ait une divergence de points de vue grave, *Whitehead ne concluant pas à une infériorité radicale de l'intelligence*; c'est ainsi qu'il dit dans *S. M. W.*, 75 : « Je suis d'accord avec Bergson dans sa protes-
» tation mais je ne suis pas d'accord avec lui quand il dit
» qu'une pareille distorsion (la spatialisation) est un vice
» nécessaire à la compréhension intellectuelle de la nature...
» Il y a là une erreur, mais c'est une erreur simplement acci-
» dentelle, celle de prendre par mégarde l'abstrait pour le
» concret. C'est un exemple de ce que j'appellerai le sophisme
» de la concrétisation mal placée... »

L'erreur initiale commise dans le choix du concret, dans le point de départ de la spéculation philosophique, la confiance finale dans les ressources de l'intelligence, font que Whitehead demeure toujours plus ouvert à un rationalisme assoupli que Bergson. Fût-ce même pour des raisons polémiques ou tactiques, Bergson ne consent qu'à un rationalisme d'emprunt ou de remploi [25].

Il est temps de conclure.

En isolant quelques thèmes de leur contexte chez Bergson et chez Whitehead, la critique philosophique court le risque

[25] *The Function of Reason*, 1929, *passim*.

d'en grossir l'importance et d'oublier le coefficient d'intégration, spécifique à chaque épistémologie et à chaque cosmologie mise en cause. Nous ne serons ni les premiers ni les derniers à rappeler les oscillations doctrinales auxquelles la philosophie bergsonienne s'est trouvée exposée, depuis l'*Essai* jusqu'au *Deux Sources*, du seul fait qu'elle fut amenée, pour affirmer son originalité en face des courants d'intérêt spéculatif qui se disputaient l'attention du monde philosophique, à mettre l'accent sur un certain dualisme, opposant matérialité et spiritualité, comme des « natures » en quelque manière absolument séparées. En durcissant l'irréductibilité foncière des natures en présence, elle dut, bon gré mal gré, renoncer à faire de la multiplicité spirituelle autre chose qu'une multiplicité d'emprunt et de l'unité matérielle à son tour autre chose qu'une unité d'emprunt. En réduisant tout le domaine phénoménologique à une sorte de compromis sans accord foncier possible des parties antagonistes (au prix autrement d'un renforcement de la ségrégation originelle), elle faisait rebondir le dualisme initial comme une sorte d'odyssée manichéenne de l'esprit, dramatique tragédie ou pittoresque comédie, jusque dans tous les compartiments de l'explication philosophique : dans la connaissance du moi, et du monde, dans la vie, l'action, l'art, la morale et la religion.

Mais la pensée philosophique contemporaine, en partie grâce aux vertus cathartiques du bergsonisme lui-même, et en partie également en dépit de celui-ci, voire contre celui-ci, s'est chargée de dénoncer le caractère passablement artificiel de cette opposition, sur laquelle s'était orchestrée cette grandiose symphonie métaphysique.

Elle a donc renvoyé dos à dos « homogénéité pure » et « hétérogénéité pure » — opposition thématique si décisive dans le bergsonisme — estimant que leur pureté respective, par l'effet d'une extrapolation abstraite à la limite, ne peut jamais s'entendre que relativement aux autres caractères du contexte de l'expérience concrète dont cette homogénéité et cette hétérogénéité procèdent solidairement; estimant aussi qu'elles témoignent seulement, l'une comme l'autre, du degré d'élaboration abstraite, du degré d'amplification, dont sont capables nos inférences, sans que l'on puisse pour autant en tirer argument en faveur de leur existence dynamiquement

isolée; estimant enfin que toutes les valorisations que le bergsonisme met en œuvre, loin d'aller de soi, posent leur propre problème au niveau d'une objectivité supérieure, englobant alors toutes les dimensions du monde des valeurs.

Une telle opposition, outre qu'elle se constituait à un niveau essentiellement qualitatif et sans dégager ses structures implicites, ne pouvait se soutenir, en effet, qu'à défaut d'une théorie unitaire du continu et du discontinu. Tant que le philosophe ne disposait que d'un outillage formel mal adapté, il n'y avait d'autre perspective que celle consistant à mettre en relief un discontinu, sorte de champ clos de la différenciation et de la sommation, en singulier contraste avec l'inexhaustibilité d'un continu actuel. Pour surmonter ce contraste, des assouplissements de la formalisation et de la symbolisation étaient indispensables.

Tant d'autre part que le philosophe concevait légitimement la matière d'après un modèle de l'expérience emprunté aux approximations rudimentaires, en apparence univoques, du monde macroscopique, le contraste d'un mécanisme matérialiste et d'une spiritualité créatrice trouvait son point d'appui plausible.

Que Bergson en ait eu le pressentiment et qu'il ait contribué à cette évolution, on serait mal avisé de le contester. Mais cette évolution, il n'a pu, ou voulu, la concevoir qu'au prix d'une dévalorisation du savoir discipliné et rationalisé. « Dématérialisée » comme elle l'est, la matière (dans notre conception à base de considérations faisant état des fluctuations d'un budget énergétique) de la physique mathématique d'aujourd'hui résulte d'une inférence complexe, à quoi ne peut se comparer parallèlement que l'inférence complexe constituée par ce que nous nommons l'esprit. C'est de ce changement de perspective que Whitehead a bénéficié, tout en contribuant à le précipiter à son tour. On comprend d'ailleurs aisément que les transformations de la microphysique n'aient pas pu laisser indifférent un philosophe qui protestait, dès ses premiers essais, contre les « bifurcations » illégitimes et embarrassantes introduites par ses prédécesseurs dans l'épistémologie moderne.

De sorte que, au lieu de voir l'effort de « désubstantialisation », également amorcé et poursuivi par Bergson et White-

head, aboutir à une métaphysique du même type, on constate que chez Bergson ce résultat n'est atteint qu'en accentuant le divorce entre la valeur de vérité de la philosophie et la valeur de vérité de la science; ce résultat ne s'opère qu'en contractant la spécificité et l'autonomie de la philosophie dans l'intuition métaphysique; alors que le même effort devait aboutir chez Whitehead au renforcement d'une légalité objective, interprétée comme l'expression d'une liaison fonctionnelle entre êtres concrets ultimes, immanente au renouvellement des foyers qualitatifs que ces êtres instaurent et dont toute espèce d'ordre dans la nature traduit l'uniformité relative. Philosophies ouvertes toutes deux : mais l'une, invertissant et transcendant la science, et l'autre, immanente à la science qui se fait.

La critique philosophique fait bon ouvrage en retrouvant les thèmes qui parcourent les doctrines des plus grands philosophes. Peut-être risque-t-elle de nous enlever le sentiment de plénitude, d'harmonie, d'équilibre parfaitement intégré que chaque philosophe confère à l'œuvre achevée qui fut la sienne.

En tirant un parti excessif de quelques références prestigieuses répandues dans les écrits de Whitehead, ou d'une allusion polie à une amitié que rien ne permet de transformer en source de changement intrinsèque, de changement à vue, la critique philosophique n'a fait que rouvrir un débat sans issue, celui des influences multiples qu'un philosophe peut subir au cours de sa formation ou de son évolution. Directes, franches, larvées ou à rebours, elles furent toujours intégrées. Et si leur synthèse fut assez notoire, il n'y a guère qu'elle qui puisse être portée en compte. Chaque penseur a des dettes dont il constitue son patrimoine, le faisant fructifier selon son génie propre.

C'est par hasard que, se trouvant à Paris, Wildon Carr, quinquagénaire ayant réduit ses opérations actives au Stock Exchange, découvrit chez un libraire un exemplaire de l'*Evolution créatrice.* Ce n'est pas qu'il n'eût jamais entendu parler de Bergson en Angleterre, mais il ne l'avait jamais lu. Rentré à son hôtel, il n'eut de repos qu'après l'avoir avidement parcouru. Il lui dut sa vocation et sa conversion profonde. L'attention du philosophe français ayant à son tour été attirée par un article paru dans le *Hibbert Journal*, article de son disciple britannique, des échanges épistolaires s'établirent, transfor-

mant insensiblement le financier retraité en traducteur zélé de l'ouvrage qu'il avait découvert et en propagateur des doctrines du changement à la *London School of Economics*. Auteur de plusieurs ouvrages et articles, il devint ainsi un des vulgarisateurs de la pensée de Bergson dans divers milieux philosophiques d'Angleterre.[26] C'est dans ces conditions que Whitehead le rencontra et apprit à le connaître dans le cours des années de la guerre 1914-1918. Toutefois, il convient de réduire cet incident à ses justes proportions.

On nous dit bien que le « processus », la « créativité », le pittoresque du langage, la conception du « temps », que tout cela aurait bien pu provenir de l'enthousiasme communicatif de feu Wildon Carr. Mais si aucune de ces notions n'a plus la même acception chez Whitehead, si l'intuition n'est déjà plus tout à fait celle à laquelle Bergson nous initie (*P. R.*, 45), si à l'état instinctif pur elle ne représente qu'une étape de l'existence (*P. R.*, 396), si elle n'a plus qu'une vague ressemblance avec ce que Whitehead appelle le sentiment (*feeling*) (*P. R.*, 55) ; si les sensations sont comme des formes d'émotion dans leur réceptivité spécieusement instantanée et les perceptions sensibles des transmutations de celles-ci lorsqu'elles se spatialisent, comme le suggérait « admirablement » Bergson (*P. R.*, 159), il s'en faut que la spatialisation puisse être une détérioration des fonctions de l'intelligence, laquelle est capable de retrouver le mouvant et le dynamique (*P. R.*, 297), car la morphologie du « processus » par lequel s'accomplit un être concret jusqu'à la plénitude de sa « satisfaction », c'est la spatialisation de cet être (*P. R.*, 310).

Ce serait donc une erreur d'y voir une déformation intellectuelle. La spatialisation est chez Whitehead un facteur réel de la constitution physique de chaque « occasion » actuelle appartenant à l'histoire vécue d'un objet physique persistant dans le temps (*P. R.*, 456). Ainsi, nous revenons à notre point de départ. En dépit de toutes les affinités électives qui ont pu

[26] Cf. l'autobiographie de W. Carr a paru dans *Contemporary British Philosophy*, 1st series, London, Allen & Unwin, 1924, pp. 103-104 : *Idealism as a principle in Science and Philosophy*. Outre les publications déjà mentionnées, W. Carr a publié, en 1918, *Life and the Individuality* et présenté une note intitulée : *Time and history in contemporary philosophy, with special reference to Bergson and Croce* (*Proc. Brit. Acad.*, vol. 8, 19 pages, Humphrey & Milford, 1918).

se nouer entre Bergson et Whitehead, toute la cordialité de ce commerce intellectuel ne sera jamais parvenue à rompre le barrage entre Bergson, les bergsoniens et la philosophie britannique sur ce point essentiel.

Si l'on nous parle encore du bergsonisme de Whitehead, qu'il soit entendu que c'est comme quand on nous parle du cartésianisme de Leibniz.

Université de Liège.

Über einige Verwandtschaften zwischen der Philosophie Whiteheads und der Phänomenologie Husserls

von Enzo Paci

Den Lesern, die Husserls Gedankenwelt bis zum Erscheinen der *Krisis der europäischen Wissenschaften* kennen und sich mit seiner Analyse der Lebenswelt näher beschäftigten, dürfte eine interessante Verwandtschaft zwischen einigen Gedankengängen Husserls und einigen Ideen Whiteheads aufgefallen sein. Der Weg von der phänomenologischen Transzendentalphilosophie ist bei Husserl der Weg, der von der vorgegebenen Lebenswelt ausgeht. Die Lebenswelt ist das vergessene Sinnesfundament der Naturwissenschaft. „Nun ist als höchst wichtig zu beachten eine schon bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substituierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt — unsere alltägliche Lebenswelt [1]." Die Lebenswelt ist die Erfahrungswelt, und das ist sie für Husserl schon seit 1907, seit der *Dingvorlesung* [2]. Die Erfahrungswelt ist in erster Linie schon in den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1904-1905), gegeben in der Wahrnehmung. Die Welt der Wissenschaften ist eine konstituierte, abstrakte Welt, während die Wahrnehmungswelt konkret ist. Der Irrtum der Wissenschaften rührt von der

[1] Cfr. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag, 1954, S. 48-49.

[2] Cfr. W. Biemel, *Die entschiedenen Phasen in Husserls Philosophie*, „Zeitschr. für philosophische Forschung", XIII, 2, 1959, S. 204-205.

Tatsache her, daß sie Idealisierungen, ein „Ideenkleid" konstruieren. Die Wissenschaften verfallen in Objektivierung. Sie glauben, die konstruierten Begriffe seien real, während nur ihre Wahrnehmung und die in der Wahrnehmung gegebene Lebenswelt real sind. Die Lebenswelt ist ein Universum prinzipieller Anschaubarkeit, die objektiv-wahre Welt ist prinzipiell eine unanschauliche logische Substruktion. Die Wissenschaften verwandeln ihre abstrakten Konstruktionen in konkrete Wirklichkeiten. Es ist derselbe Prozeß, der bei Whitehead als „falsch angewandte Konkretisierung" (*Misplaced Concreteness*) aufgezeigt wird. Die Kritik der als abstraktes „Ideenkleid" angesehenen Wissenschaft tritt bei Whitehead schon in den 1915-1917 entstandenen Schriften hervor, so in *Space Time and Relativity*, in *The Organisation of Thought* und in *Anatomy of some Scientific Ideas*. Diese Schriften sind in *Aims of Education* neu gedruckt worden. Besonders in der *Anatomy* finden sich Gesichtspunkte, die denen Husserls sehr ähnlich sind. Whitehead schreibt: „Ich bestehe auf der radikalen Unordnung und auf dem disorganischen Charakter der verschiedenen Gebiete aktueller Erfahrung, von denen die Wissenschaft ausgeht" [3]. Die aktuelle Erfahrung ist Husserls Wahrnehmung, die *Lebenswelt*. Die Wissenschaft läßt sie ungeordnet: deswegen wird Husserl die Phänomenologie als *Wissenschaft der Lebenswelt* und als *Ontologie der Lebenswelt* [4] hinstellen, wobei er unter Ontologie etwas von dem traditionellen Begriff der Ontologie [5] sehr Verschiedenes versteht. Die Ontologie der Lebenswelt konstituiert sich im Subjekt, in der lebendigen Gegenwart des Subjekts, die nicht nur Bewußtsein, sondern Leib und Leibseele ist. Als solche ist sie Wahrnehmungserlebnis, ein Gefühl, ein welterfahrendes Leben. Die „lebendige Gegenwart" als Gefühlswelt des Subjekts ist dasselbe, was Whitehead als das Gefühl (*Feeling*) der aktuellen Erfahrung bezeichnet. Betrachten wir Whiteheads Gedankengang näher. Er fährt fort: „Das ist die grundlegende Wahrheit, die zunächst erkannt werden muß als erster Schritt zum Bau einer Philosophie der Wissenschaft. Diese Tatsache wird durch die Sprache verborgen, die von der Wissenschaft

[3] Cfr. WHITEHEAD, *Aims of Education*, New York, 1929, S. 157.
[4] Cfr. HUSSERL, *op. cit.*, S. 176 ff.
[5] Cfr. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, 1950, S. 181.

geformt ist: sie verfälscht die Lage, indem sie uns Begriffe darbietet, die uns von der Erfahrung freimachen"[6]. Man beachte, daß die Lage, die Tatsachen, hier von der Exaktheit der wissenschaftlichen Idealisierung verborgen werden. Es ist das genau die Kritik, die Husserl an Galileo übt. Die Wissenschaft mit ihren Entdeckungen, mit ihrer idealisierenden Exaktheit, verbirgt die *Dinge selbst*, die bekannten Tatsachen der Wahrnehmung und der Lebenswelt. Galileo „ist zugleich entdeckender und verdeckender Genius. Er entdeckt... das Gesetz der exakten Gesetzlichkeit, wonach jedes Geschehen der Natur — der idealisierten — unter exakten Gesetzen stehen muß. Das alles ist Entdeckung-Verdeckung, und wir nehmen das bis heute als schlichte Wahrheit. Es ändert sich ja im Prinzipiellen nichts durch die angeblich philosophisch umstürzende Kritik der klassischen Kausalgesetze von seiten der neuen Atomphysik. Denn bei allem Neuen verbleibt doch, wie mir scheint, das prinzipiell Wesentliche: die an sich mathematische Natur, die in Formeln gegebene, aus den Formeln erst heraus zu interpretierende"[7].

Der Trugschluß besteht darin zu glauben, daß die Wahrnehmung mathematisch sei. Er besteht in der Projizierung der Mathematik in die Wahrnehmung, in die Lebenswelt, während umgekehrt die Mathematik von der Lebenswelt und dem *Feeling* abgeleitet ist. Whitehead hat von der Einstein'schen Physik viele Erleuchtungen für seine Philosophie erhalten. Er bestand jedoch darauf, daß auch die Physik Einsteins auf die Wahrnehmung zurückgeführt werden müsse. Was man sagen kann, ist nur, daß sie in seinen Augen der lebendigen Erfahrung näher steht als die klassische Physik. Für Whitehead wie für Husserl handelt es sich immer darum, die Abstraktionen auf die Lebenswelt oder, wie Whitehead sagt, das Lebensfeld (*Field of Life*) zurückzuführen, auf die „Einfachheit" des gesunden Menschenverstands, auf die Welt, in der wir leben von eh und je und die stets, wie Husserl sagt, die vorgegebene Welt ist. Diese Welt existiert in einer Zeit, die konkret wahrgenommen wird[8], oder, wie Husserl es ausdrückt, in einer erlebten und leibhaftigen Zeit. Die Befreiung

[6] Cfr. WHITEHEAD, *op. cit.*, S. 157.
[7] Cfr. HUSSERL, *Krisis*, S. 53.
[8] Cfr. WHITEHEAD, *op. cit.*, S. 287.

von der Erfahrung, von der Whitehead spricht, ist darum möglich, weil anfänglich, ursprünglich, jede wissenschaftliche Kategorie in der Erfahrung enthalten ist. Von der Erfahrung haben wir, sagt Whitehead, eine unmittelbare Wahrnehmung. Die Wissenschaft will uns glauben machen, wir nähmen ihre Konstruktionen direkt wahr: diese sind aber umgekehrt abhängig von dem, was Husserl *leibhafte Evidenz der lebendigen Gegenwart* nennt. Whitehead kritisiert den Anspruch, den die Wissenschaft erhebt, uns von der Erfahrung zu befreien. „Das Ergebnis ist, daß wir glauben, unmittelbare Erfahrung von einer Welt der Objekte zu haben, die vollkommen definiert und in ihrerseits vollkommen definierten Ereignissen inbegriffen sind. Diese erscheinen uns in der Befreiung von der sinnlichen Erfahrung als exakte zeitliche Augenblicke in einem aus exakten Punkten gebildeten Raum, ohne Teile und ohne Größe. Meine Überzeugung ist, daß diese Welt eine Welt der Ideen ist, daß ihre inneren Beziehungen Beziehungen zwischen abstrakten Begriffen sind und daß das Problem des genauen Zusammenhangs zwischen dieser Welt und den *Feelings* der aktuellen Erfahrung das grundlegende Problem einer Philosophie der Wissenschaft ist [9].“

Für Husserl sowohl wie für Whitehead muß die Philosophie sich auf letzte, tatsächliche Gegebenheiten gründen. Die tatsächlichen Gegebenheiten sind nicht die atomischen Daten Russells, sondern die Ereignisse, wahrgenommen in ihrer komplexen Beziehung, die ein Ereignis an alle anderen bindet. Das Prinzip der universalen Beziehung ist die Grundlage von Whiteheads Philosophie. Doch die universale Beziehung darf nicht in der Weise verstanden werden, als sei sie nur auf der logisch-mathematischen Ebene gültig. Whitehead hält die Anwendung der Mathematik auf die Methode der Philosophie für falsch [10]. Und Husserl sagt, der Philosophie sei das Ideal der Mathematisierung aufgezwungen worden [11]. Weder für Husserl noch für Whitehead bedeutet dies jedoch ein Leugnen der Mathematik und formalen Logik. Die von der Philosophie befolgte Logik ist nicht formalisierbar. Die

[9] Cfr. WHITEHEAD, *op. cit.*, S. 158.
[10] Cfr. WHITEHEAD, *Process and Reality*, Cambridge, 1929, S. 10.
[11] Cfr. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, S. 48-49.

Wahrheit der philosophischen Behauptung ist abhängig von ihrer Fähigkeit, die Erfahrung zu deuten [12]. Da die Philosophie „die Regeln der Inferenz in jedem Zweig der Mathematik" rechtfertigen soll, kann sie nicht selbst mathematisierbar sein [13]. Darum sucht Husserl in der *Philosophie der Arithmetik* (1891) die Arithmetik auf psychologische Operationen zu gründen. In den *Prolegomena*, dem ersten Band der *Logische Untersuchungen* (1900), wird der Psychologismus kritisiert, doch es wäre unrichtig, deshalb zu glauben, Husserl billige den logischen Formalismus. Wie aus den Folgerungen der *Prolegomena* hervorgeht, erwägt er vielmehr die *Idee einer reinen Logik*. Später, 1905-06, geht er zum transzendentalen Subjektivismus über, der auch als Subjektivismus der Wahrnehmung und des *Feeling* gelten könnte (man vergesse in diesem Zusammenhang nicht, daß Husserl und Whitehead alle beide von Hume herkommen). Wenn wir an Stelle der psychologischen Operationen der *Philosophie der Arithmetik* die Wahrnehmung, den Subjektivismus, die Lebenswelt setzen, könnte der Standpunkt der *Philosophie der Arithmetik* auch vom späten Husserl noch eingenommen werden.

Frege's Kritik der *Philosophie der Arithmetik* stellte in Husserls Konzeption einen intuitiven und „qualitativen" Charakter fest [14]. Das heißt soviel, wie daß in Husserl schon die Methode der Intuition des Wesentlichen, angewandt auf die Vielfalt, vorhanden war. Die Mannigfaltigkeit, ja auch die Vielfalt läßt sich nach Husserl in einer einheitlichen, qualitativen, eidetischen Intuition erfassen. Mit dieser Haltung steht Husserl gewiß Hilbert näher als Frege, wenn man bedenkt, daß für Hilbert Intuition und Axiomatisation es ermöglichen müssen, das Unendliche zu erfassen, es endlich und verständlich zu machen. Die Funktion, das Unendliche faßlich, aktuell, gegenwärtig zu machen, ist auch eine Funktion der Evidenz im Sinne Husserls. Vielleicht war es aus

[12] Cfr. WHITEHEAD, *op. cit.*, S. 3.

[13] Cfr. WHITEHEAD, *A Treatise on Universal Algebra*, Cambridge, 1899, S. VI.

[14] Cfr. G. FREGE, Rezension E. Husserls, *Phil. der Arith.*, „Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik", 1894, S. 313 ff.; *Über Sinn und Bedeutung*, id., 1892, S. 25-50.

diesem Grunde, daß Husserl in seiner Hallenser Zeit einen wohltätigen Einfluß auf Cantor ausübte [15]. Nun ist es interessant, einige ähnliche Einstellungen bei Whitehead zu beobachten. Auch Whiteheads Stellungnahme läßt sich, wie die Husserls, auf Leibniz zurückführen, auch auf die *Ausdehnungslehre* Graßmanns; das geht klar hervor aus den eingehenden Betrachtungen, womit Husserl in den *Prolegomena* und in *Formale und transzendentale Logik* (1929) die Mannigfaltigkeitslehre behandelt. Und Whitehead betont die Genialität und die Größe Graßmanns [16]. Was Whitehead beeindruckt, ist gewiß auch der Versuch, die Mathematik in der formalen Logik aufzulösen. Von Graßmann gelangt man über Boole, Hamilton, Frege, Couturat, Peano zu den *Principia mathematica.* Doch das ist nicht die einzige Stellungnahme Whiteheads: wie Husserl legt er Wert auf eine Kritik des Quantitativen im Namen des Qualitativen. Die Mathematik erscheint der kritisch-philosophischen Betrachtung nicht nur als eine Wissenschaft der Quantitäten, sondern auch als eine Wissenschaft der *Formen*, der geahnten Figuren, der bewegten Figuren. Daher Whiteheads Interesse für den *Analysis situs* Leibniz' und für die Topologie. Die Frage, was in der bewegten Figur stabil bleibt, gibt Whitehead vielleicht den philosophischen Begriff der *Permanence* ein, der eine notwendige Voraussetzung des *Process* und der *Emergent Evolution* ist. Husserl wird sich mit verwandten Problemen beschäftigen in den *Zeitvorlesungen*, im ersten Teil der *Ideen II* und in den Manuskripten der Gruppe D, die der transzendentalen Ästhetik gewidmet sind.

In seinem *Treatise* spricht Whitehead von möglichen Formen oder Vorbildern oder Idealen. Die idealen Möglichkeiten werden auch als wesentliche Formen verstanden [17]. Mit den *möglichen Formen* treten zum ersten Mal die *eternal objects* auf, die Husserls „Wesen" entsprechen. Auf den ersten Blick könnten sowohl Whitehead wie Husserl als platonische Den-

[15] Das ist die Ansicht von A. Fraenkel. Cfr. *Briefwechsel Cantor-Dedekind*, hg. v. Noether u. Cavaillès, Paris, 1922, S. 5.

[16] Cfr. Whitehead, *Essays in Science and Philosophy*, New York, 1948, S. 12, 219.

[17] Cfr. V. Lowe, *The Development of W.'s Phil.* in *The Philosophy of W.*, hg. v. A. Schilpp, New York, 1951, S. 30.

ker erscheinen. Daß die Phänomenologie nicht Platonismus ist, scheint nunmehr klar, doch es ist richtig, daß bei Husserl die Probleme der großen metaphysischen Dialoge Platos wiederauftauchen. Und was Whitehead betrifft, hatte Couturat seine Verwandtschaft mit Plato schon zu einem weit früheren Zeitpunkt bemerkt als dem der Veröffentlichung von Whiteheads schönen platonischen Seiten in *Adventures of Ideas* [18].

Der mathematische Formalismus hat also für Whitehead seinen Ursprung in der Wahrnehmung, in den letzten Wirklichkeiten, im Prozeß, im *Feeling*. Das ist möglich, weil wir im Prozeß dauernde qualitative Formen erfassen, und dies wiederum, weil der Prozeß aus Ereignissen und aus ewigen Objekten besteht. Mathematik und Geometrie entstehen aus der Abstraktion, ausgehend vom realen Prozeß, also aus dem, was bei Husserl *Lebenswelt* heißt. Die Axiome sind so beschaffen, daß sie von einer materiellen Welt ausgehen, und ebendarum können sie dazu dienen, die konkrete materielle Welt zu deuten. Diese Welt wird erlebt, das heißt sie wird wahrgenommen in der aktuellen Wahrnehmung, im aktuellen *Erlebnis*, in der Gegenwärtigkeit. Das besagt, um mit Husserl zu reden, so viel wie daß sie subjektiv ist, konstituiert vom transzendentalen Subjekt als beabsichtigtes Leben, als *welterfahrendes* Leben. Insoweit er sich mit dem Ursprung der mathematischen Begriffe befaßt, kann Whitehead von mathematischen Begriffen der natürlichen Welt sprechen. Was wir wahrnehmen, sind nie die Zahlen, sondern die Formen. So nehmen wir auch nie Punkte und Augenblicke wahr, sondern ausgedehnte nicht-atomische, nicht teilbare Größen [19]. Husserl wird sagen, daß wir nie Punkte und Augenblicke wahrnehmen und daß die Zeit eine ausgedehnte Zeit ist [20]. Für Whitehead sind die Augenblicke Abstraktionen, die nicht konkret, objektiv gemacht werden dürfen. Ähnlich sieht Husserl, im Namen des Transzendentalismus, die Krisis der

[18] Cfr. Couturat, *L'algèbre universelle de W.*, „Revue de M. et de M.", 1900, S. 325. — Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge, 1935, S. 135, 153, 203, 293.

[19] Cfr. Whitehead, *On Mathematical Concepts of the Material World*, Phil. Trans. Roy. Soc., 1906, S. 465 ff.

[20] Cfr. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1928, VI, 1, S. 259.

Wissenschaften im Objektivismus. Das konkrete Objekt ist nicht das der Wissenschaften. Real ist für Husserl das Subjekt als Individuum und real sind die individuellen Existenzen [21]. Das transzendentale Subjekt selbst ist real, insoweit es zusammenfällt mit dem Subjekt, das ich bin, mit dem konkreten Menschen [22]. Die Wissenschaft als Phänomenologie ist möglich, weil jede individuelle Existenz ein Wesen voraussetzt und als Typus, als wesentliches Vorbild gesetzt wird. Ebenso steht für Whitehead jedes Ereignis in Beziehung zu anderen und in Beziehung zu den ewigen Objekten — zu denen, die mit dem Ereignis zu tun haben, und negativ gesehen, auch zu denen, die nichts mit ihm zu tun haben. Die objektiven Objekte der Wissenschaften sind also zurückzuführen auf die letzten, aktuellen Ereignisse, aktuell wahrgenommen von uns, die wir im Prozeß leben und ihn erfahren. Der Prozeß macht die Formalisierung möglich, ist aber selbst nicht formalisierbar, insofern er aus letzten Wirklichkeiten besteht. Philosophie ist also Philosophie des Prozesses. Ebenso ist für Husserl Philosophie gleich Phänomenologie der zeitlichen Struktur der Lebenswelt, der wesentlichen Formen der Lebenswelt, und als solche *Erste Philosophie*.

Gerade die Lebenswelt ist Ursprung der mathematischen Verallgemeinerungen, so wie sie bei Husserl als Ausgangspunkt der Logik und der Kategorien erscheint.

Als Whitehead mit Russell die *Principia mathematica* schrieb, wußte er schon, daß die mathematische Formalisierung sich auf eine vor-mathematische Welt gründet und daß diese vor-mathematische Welt der Prozeß der Ereignisse ist. Im Vorwort zur zweiten Auflage der *Principles of Mathematics* erzählt Russell, daß Whitehead ihn zu überreden versuchte, die Punkte im Raum und die Augenblicke in der Zeit aufzugeben, um an ihre Stelle die Ereignisse zu setzen. Doch Russell folgte ihm nicht. Hätte er es getan, er hätte Whiteheads gesamte Philosophie des Prozesses annehmen müssen und demnach auch die Theorie, daß der mathematische Formalismus auf letzte Wirklichkeiten, auf die Wahrnehmung, auf das *Feeling* gegründet sein muß. In der Sprache Husserls:

[21] Dieser Gesichtspunkt erscheint klar z. B. im Ms. D 5 (1917-1918). Siehe S. 8-9.

[22] Cfr. das Ms. K III 1, S. 35.

auf die Lebenswelt und folglich auf das transzendentale Subjekt, das die *Lebenswelt erlebt.* Darin besteht für Husserl letzten Endes die transzendentale Begründung der Logik. Heute hat man die Gewohnheit, sich auf den Formalismus der *Principia mathematica* zu beziehen im Gegensatz zur spekulativen Philosophie. Diese Gewohnheit ist Ausdruck der — stärkeren oder schwächeren — Überzeugung, daß die philosophische Beweisführung, wenn sie nicht formalisiert ist, bedeutungslos sei. Das ist, wie nunmehr klar, eine unhaltbare Annahme, unhaltbar sogar vom Standpunkt des beschränktesten Neo-Positivismus. Doch wenn dies stimmt, bedeutet es nicht eine Aufforderung, Whiteheads Philosophie neuerdings in Betracht zu ziehen? Wirklich setzten die *Principia mathematica* eine Philosophie, eine philosophische Beweisführung voraus. Trotz der Streitpunkte, die sie trennten, waren Whitehead sowohl wie Russell überzeugt, daß „das Universum aus Wesenheiten (Seienden) besteht, die verschiedene Eigenschaften besitzen und in verschiedener Beziehung zueinander stehen“ [23]. Diese Philosophie ist, allgemein gesprochen, eine Philosophie der Bezüge, eine *Beziehungsphilosophie* (Relationismus). Sie gestattet die Annahme der symbolischen Logik als Logik der Sätze und Logik der Prädikate und Klassen. Doch gerade, weil sie eine symbolische Logik zu begründen vermag, ist sie eine Philosophie.

Für Whitehead ist die Beziehungsphilosophie, der Relationismus, die komplexe Philosophie des Prozesses. Es ist höchst wichtig festzustellen, daß auch die Phänomenologie Relationismus ist, insofern sie sich auf das grundlegende Prinzip des *universalen Korrelationsapriori* gründet [24]. Was Husserl über das universale Korrelationsapriori sagt, ließe sich vollkommen auf Whiteheads gesamte Philosophie anwenden. Husserl schreibt: „Wo immer wir zufassen mögen: jedes Seiende, das für mich und für jedes erdenkliche Subjekt als in Wirklichkeit seiend in Geltung ist, ist damit korrelativ, und in Wesensnotwendigkeit, Index seiner systematischen Mannigfaltigkeiten. Jedes indiziert eine ideelle Allgemeinheit der wirklichen und möglichen erfahrenden Gegebenheitsweisen,

[23] Cfr. WHITEHEAD-RUSSELL, *Principia mathematica*, 2. Aufl. 1925-1927, Cambridge, I, S. 43.

[24] Cfr. HUSSERL, *Krisis*, S. 161-163.

deren jede Erscheinung von diesem Seienden ist, und zwar derart, daß jede wirklich konkrete Erfahrung einen einstimmigen, einen kontinuierlich die erfahrende Intention erfüllenden Verlauf von Gegebenheitsweisen aus dieser totalen Mannigfaltigkeit verwirklicht. Diese gehört aber selbst als Horizont der gegenüber den aktuellen Verläufen noch vermöglich zu verwirklichenden Verläufe mit zu jeder Erfahrung bzw. der in ihr sich auswirkenden Intention. Für das jeweilige Subjekt ist diese Intention das *cogito*, dessen *cogitatum* nach Was und Wie die (weitest zu verstehenden) Gegebenheitsweisen sind, sie ihrerseits in sich als ihre Einheit das eine und selbe Seiende zur Darstellung bringen [25]."

Im Zusammenhang mit dieser eben zitierten Seite Husserls denke man an einige der bezeichnendsten Theorien Whiteheads. Jede aktuelle Wahrnehmung ist subjektiv und „fühlt" das ganze vergangene, gegenwärtige und mögliche Universum um sich. So ist für Husserl die Gegenwart des *cogito* verknüpft mit den zeitlichen Modalitäten: der Retention, der Protention, der Wiedererinnerung, der Vorerinnerung. Aus einer Wahrnehmung können wir, nach Whitehead, Folgerungen ziehen über die möglichen Wege, Formen, Wesenheiten. Die Wahrnehmung schließt mögliche Formen ein und verwirklicht Formen. Sie ist ein Zentrum, das von einem Hof von Aktualität umgeben ist, die mit ihr in Bezug steht, die sie ergreift und von der sie ergriffen wird in der *Prehension* [26]. Die Wahrnehmung ist Wahrnehmung eines Subjekts und jedes Subjekt ist ein *Prehending Subject* [27] In der aktuellen, subjektiven Wahrnehmung sind alle sie konstituierenden Bezüge gegenwärtig. Ebenso ist für Husserl im Subjekt, im solipsistischen Subjekt selbst, das Weltall gegenwärtig [28].

Die Verallgemeinerung des Erkennens erfaßt in der gegenwärtigen Wahrnehmung die wesentlichen Beziehungen, das heißt sie sieht in der gegenwärtigen Wahrnehmung einen Index der möglichen Beziehungen: es ist die Methode der extensiven Abstraktion [29]. Man kann auch sagen, das, was in

[25] Cfr. Husserl, *op. cit.*, S. 169-170.
[26] Cfr. Whitehead, *op. cit.*, S. 309 und 85.
[27] Cfr. Whitehead, *op. cit.*, S. 365 und 8.
[28] Cfr. Husserl, Ms. D 8, S. 1.
[29] Cfr. Whitehead, *op. cit.*, S. 420 ff.

der Gegenwart und in der räumlich-zeitlichen Zentralität wahrgenommen wird, ist ein geschlossener Kern, den Dunkelheit umgibt. Ich nehme nur die Dunkelheiten wahr, die den Kern umgeben, doch sie stehen in wesentlicher Beziehung zum Kern. Eine analoge Konzeption zeigt sich bei Husserl im Verhältnis zwischen *Kern* und *Abschattungen*, zwischen *Hintergrund* und *Vordergrund*. „*Vordergrund* ist nicht ohne Hintergrund", lesen wir in den *Zeitvorlesungen* [30], doch diese Theorie tritt auch sonst hie und da in der ganzen *Krisis* hervor. Für Whitehead ist Symbolismus möglich, weil die Sprache die wesentlichen Beziehungen auszudrücken vermag, die in der aktuellen Wahrnehmung enthalten sind. Die Sprache kann die wesentlichen Beziehungen symbolisieren; Husserl würde sagen, sie habe eine Bedeutung, insofern sie intentionell ist. Jedenfalls schließt für Whitehead die Bedeutung der Symbole und jeder Symbolisierung der Beziehungen die Vision der Wesenheiten ein, die Vision des Zusammenhangs zwischen Ereignissen und ewigen Objekten, und sie ist immer auf die aktuelle Wahrnehmung zurückzuführen — Husserl würde sagen: auf die Evidenz des leibhaften Dinges, auf die Erfüllung der Evidenz. Für Whitehead hängt alles, was symbolisch und möglich ist, vom tatsächlich Gegebenen ab — man könnte sagen, von der Wirklichkeit der aktuellen Evidenz; es ist dies, bei Whitehead, das ontologische Prinzip. Die ganze Philosophie ist nach ihm darauf gerichtet, den Typus der Beziehungen zwischen den tatsächlich wahrnehmbaren Wesenheiten (Seienden) zu formulieren. Wir nehmen nicht Dauerformen von Ereignissen wahr: die Ereignisse sind möglich und wahrnehmbar, weil sie die Formen von Objekten annehmen. Die Objekte sind wesentliche Formen und das Eintreten des Objekts in den Prozeß bedingt ihre Aktualität, das Wesen ihrer Bezogenheit und die Art, wie das ewige Objekt in die aktuelle Gelegenheit eintritt und ein Teil von ihm wird. Der konkrete Prozeß ist intentionell und teleologisch: in diesem Sinn ist er schöpferisch, *Creativity*. Und teleologisch ist er auf dieselbe Weise, wie für Husserl der historische Prozeß teleologisch ist. Die wirklich wahrgenommene Welt ist eine Verwirklichung der idealen Wesenheiten, das heißt die idea-

[30] Cfr. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Halle, 1928, S. 412. Cfr. *Krisis*, S. 152.

len Wesenheiten sind die Formen, die in jeder konkreten Individuation enthalten sind. Auf diese Grundlage stellt Whitehead das große Problem der Determination, der Individuation, der Ziele und der Freiheiten. Diese Probleme sind Husserl keineswegs fremd, obwohl sie bei ihm vor allem in den unveröffentlichten Manuskripten behandelt werden. Was sich mit einiger Sicherheit sagen läßt, ist, daß sowohl bei Husserl wie bei Whitehead die Philosophie auf das universale Prinzip der Relation gegründet ist. Die Vision eines relationierten Universums haben Husserl wie Whitehead schon früh gehabt. Bei Whitehead erscheint sie bereits in den ersten Werken, also schon im *Treatise*, bei Husserl bereits zu der Zeit, wo er die *Logischen Untersuchungen* schrieb. Er sagt dort in bezug auf die Korrelation a priori: „Der erste Durchbruch dieses Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen (während der Ausarbeitung meiner „Logischen Untersuchungen“ ungefähr im Jahre 1898) erschütterte mich so tief, daß seitdem meine gesamte Lebensarbeit von dieser Aufgabe einer systematischen Ausarbeitung dieses Korrelationsapriori beherrscht war. Der weitere Gang der Besinnungen des Textes wird es verständlich machen, wie die Einbeziehung der menschlichen Subjektivität in die Korrelationsproblematik notwendig eine radikale Sinnverwandlung dieser ganzen Problematik erzwingen und schließlich zur phänomenologischen Reduktion auf die absolute transzendentale Subjektivität führen mußte [31].“

Gewiß finden wir bei Whitehead nicht die transzendentale Reduktion. Doch auch Whitehead bedient sich öfters einer Art von Reduktion, wenn er jenseits der Erörterung die Dinge selbst, die Tatsachen erreichen will. „Jede menschliche Rede muß an die Tatsachen appellieren.“ Doch, wie Husserl sagt, die Dinge selbst sind verstreut und verborgen. Whitehead fährt fort: „Im Falle der Philosophie erhebt sich die Schwierigkeit, daß die Erinnerung an die Tatsachen zum Teil verschüttet und durch die verschiedenen Ausdrucksweisen der Kultursprachen um ihre Bestimmtheit gebracht sind.“ Husserl spricht aus demselben Grunde von den Sedimenten der Sprache und der literarischen Tradition: gegen diese Tradition und

[31] Cfr. Husserl, *op. cit.*, S. 169-170 (Fußnote).

gegen die Sedimente muß die Reduktion uns zur ursprünglichen Sprache führen [32]. Und Whitehead fährt fort mit der Bemerkung, daß die Dinge selbst, die Tatsachen, verborgen seien hinter „Gedankenschemata, die die Tradition der Wissenschaft und der Philosophie geschaffen hat" [33]. Die phänomenologische *epoché* muß alle Schemata, ganz besonders die der Wissenschaften, suspendieren; und was die Philosophie betrifft, sollte jeder Philosoph, nach dem Rat Descartes', wenigstens einmal im Leben ernstlich zweifeln. Der Zweifel führt zum *cogito* und *cogitare* ist denken, doch in einem umfassenden Sinn, der auch das Fühlen einschließt. Das Fühlen des Ichs ist für Whitehead das aktuelle Fühlen. Whiteheads *Feeling* ist dem Terminus *Engagement*, den Alexander braucht, sehr nahe. Whitehead bemerkt das selbst und beruft sich zum Vergleich auf die Intuition Bergsons. Mit größerem Recht darf man an die gegenwärtige Evidenz Husserls erinnern. *Feeling*, soweit es Gewißheit und Evidenz bedeutet, ist eine Konsequenz des methodischen Zweifels. Whitehead ist sich dessen bewußt und zitiert in diesem Zusammenhang die zweite von Descartes' *Meditationes* [34].

Die aktuellen Wahrnehmungen sind für Whitehead gegenseitige Gefühle, und das ist, was Husserl unter *Einfühlung* versteht. In der Einfühlung unterscheiden und bilden sich *Ego* und *Alter Ego*, und auf sie gründet sich die Monadologie. Bei Whitehead stellen die aktuellen Wesenheiten ein solidarisches System dar, weil jede Wesenheit in den Bestand der anderen eintritt. Wir erhalten so eine generative und entwicklungsfähige Verbindung teleologischen Charakters. „Die aktuelle Wesenheit beendigt ihr Werden in einem komplexen Gefühl, das eine vollständig bestimmte, determinierte Verbindung mit jedem Ding im Universum bedingt: diese Verbindung ist *Prehension*, ein Erfassen, das negativ oder positiv sein kann. Der teleologische Begriff des Werdens ist die „Befriedigung" der aktuellen Wesenheit. . . Eine aktuelle Wesenheit muß entweder als *Subject* verstanden werden, das der Unmittelbarkeit seines Werdens vorsteht, oder als *Superject* [35]." Das

[32] Cfr. HUSSERL, *op. cit.*, S. 366-370.
[33] Cfr. WHITEHEAD, *op. cit.*, S. 53.
[34] Cfr. WHITEHEAD, *op. cit.*, S. 55-56.
[35] Cfr. WHITEHEAD, *op. cit.*, S. 61, 121-123.

Superject läßt an die teleologische Intentionalität Husserls denken. Und man erinnere sich, daß Husserl bei Gelegenheit des Entwicklungsprozesses von Entstehung und organischer Geschichtlichkeit spricht [36], so wie er, besonders in den Nachlaßschriften der Gruppe E, von universaler Teleologie redet [37]. Was Whiteheads Philosophie des Organismus anbelangt, so ist Husserls Interesse für die Biologie [38] nicht zu vergessen. Vielleicht ist Husserl nie Whitehead näher gewesen als in dem folgenden Satz: „Ursprüngliche generative Historizität, Einheit des Geisteslebens als des einer generativ verbundenen Allgemeinschaft von menschlichen Personen. . ." Die Einheit ist auch für Husserl wie für Whitehead Einheit der Personen und ihrer Umwelten: sie ist Einheit eines Organismus [39].

Die Philosophie der universalen Korrelation gründet sich bei Husserl wie bei Whitehead auf die Philosophie der Zeit, auf die Ekstasis der Zeit, auf die historische Teleologie einer unendlichen Idee, auf die die Menschheit sich zubewegt und, für Husserl, „zuwächst", wenn sie von der Vernunft geleitet wird. Die Korrelation stellt jede aktuelle Wesenheit in ihre zeitliche Dimension. Die aktuelle Wesenheit, erklärt Whitehead, kann unter drei Gesichtspunkten betrachtet werden: 1) sie ist bedingt durch die Vergangenheit; 2) sie hat den subjektiven Charakter, auf den ihr Wachstumsprozeß abzielt; 3) sie hat einen übersubjektiven oder *superjektiven* Charakter, insofern sie sich selbst transzendiert, das heißt über sich selbst hinausstrebt, nach dem Horizont des Künftigen und so nach dem offenen Horizont der Welt [40]. Letzten Endes und in einem sehr allgemeinen Sinn kann man sagen, die Philosophie Husserls und Whiteheads sind verwandt, insoweit sie beide Philosophien der Zeit und der Beziehung sind.

Istituto di filosofia teoretica.
Università Statale di Milano.

[36] Cfr. HUSSERL, *op. cit.*, S. 503.

[37] Cfr. z. B. das unveröffentlichte Ms. E III 5, publiziert als Anhang zu meinen Werk : *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, 1961.

[38] Cfr. z.B. HUSSERL, *op. cit.*, S. 482-484.

[39] Cfr. HUSSERL, *op. cit.*, S. 502.

[40] Cfr. WHITEHEAD, *op. cit.*, S. 121.

What Philosophers may learn from Whitehead

by Victor Lowe

One third of a century has passed since Whitehead delivered the Gifford Lectures which were the basis of *Process and Reality*. Those years, I think, saw the high-water mark during his lifetime of interest in this philosopher. The tide ebbed as logical positivism, existentialism and ordinary-language philosophy acquired devotees. The program of Whitehead's philosophy was indeed too broad and complex to make it natural for it ever to have *devotees*. A few years ago, however, there began a considerable renewal of interest among philosophers in studying various aspects of Whitehead's system. The most recent manifestation of this is *The Relevance of Whitehead*, by fifteen authors under the editorship of Prof. Leclerc. It was immediately and notably preceded by Prof. Christian's commentary on, and Leclerc's restatement of, Whitehead's metaphysical system. Nor have the metaphysicians been alone in this revival. Mathematical physicists have been showing new interest in his theory of relativity. In an Appendix to his recent comprehensive book on this theory of Whitehead's,[1] Prof. Palter lists their writings about it since Whitehead published *The Principle of Relativity* in 1922: more than half of the items listed appeared in the 1950's. But the task which philosophers will find quite sufficient is that of evaluating the metaphysics and general philosophy which Whitehead produced after he moved to America in 1924. This task is most often begun by asking, "What is valid in Whitehead's philosophy?"

[1] Robert M. Palter, *Whitehead's Philosophy of Science*, University of Chicago Press, 1960.

With Whitehead one must be especially careful to ask the right questions. Strictly speaking, it is only a philosopher's *arguments* that are valid or invalid. One of the many ways in which Whitehead was unusual is, that so much of his work consists of analytical description and speculative construction, so little of argument. Furthermore, the participants in any discussion of what is valid in Whitehead's philosophy ought first to agree upon an answer to the obvious question: what criterion of validity are they going to apply? Then, alas, they may never get to Whitehead. Similar prior questions could of course be asked if we substituted "true" or (better) "valuable" for "valid." But the use of "valuable" at least doesn't advertise the possession of precise criteria which are in fact lacking, nor invite the painting of a picture in black and white alone.

What should be possible and useful is the noticing and brief discussion of some more valuable and less valuable aspects of Whitehead's philosophy, in the light of a standard that is appropriate to it, not impossibly precise, and acceptable to many philosophers. His own view was that philosophy is not argument but "the search for premises," [2] and that the value of the premises is their power to elucidate our experience of the world. (This statement tacitly includes his requirement that the set of premises be not merely self-consistent but coherent, since otherwise the connections between diverse aspects of experience will not receive elucidation.) This is the standard which I propose to discuss and then to apply to a few selected topics.

I

In the reception of Whitehead's philosophy, nothing is more striking than the uncompromising differences of opinion about its elucidatory power. Some thinkers (both theists and atheists) insist that his conceptions of God and the temporal world are irrelevant to the understanding of religious experience; other theists and atheists say that they get a profound understanding from those conceptions. So it goes with every topic in Whitehead's philosophy. I do not see that these

[2] *Modes of Thought*, VI, Sect. 1.

sharp disagreements will ever diminish unless one condition, so simple as to be almost utopian, is met more often: the condition of coming to his work with an open mind. It is all too obvious that no scheme of ideas will elucidate your experience unless you give it a chance. Unfortunately, one man may not consider his experience elucidated unless it heightens his sense of what has been called the "terrible chasm between us and all subhuman things."[3] Another has embraced precisely the opposite position; perhaps he is, in addition, wedded to methodological naturalism, and so can approve only those methods of thought which have been so successful in the natural sciences. A third will admit enlightenment only by a dialectic of spirit, a fourth only by a materialist dialectic. And so on. It is not merely that we would-be evaluators of Whitehead cannot fairly assess him without contradicting our antecedent preferences; we are often under strong psychological compulsions, whenever a philosophical discussion begins, to fight for *this* cause or to defend *that* technique or instrument—say, ordinary language—against all comers. Until we have stilled our agitations and enlarged our minds, we are disqualified from serving on this jury. —On this jury, above all. I think that any experienced reader of philosophy who does not come to Whitehead as someone else's man, can sense in his writings an unusual degree of philosophic candor. The always bland dispassionateness of George Santayana only makes us look more eagerly for concealed causes, and ask just what makes him tick. Not so with Whitehead. The remarkable probity of his constructive thought reminds me rather of that of my distinguished colleague at Johns Hopkins, Arthur O. Lovejoy, in historical criticism. It would indeed be inaccurate to suggest that Whitehead was not a man, subject to some human weakness. But the watchful reader seldom feels that Whitehead has let himself be induced to favor a conclusion which is not suggested by good evidence.[4] In his remarkable candor, Whitehead excels among philosophers.

[3] John Wild, *The Challenge of Existentialism*, Indiana University Press, 1955, p. 77.

[4] His doctrine of the "everlastingness" of the world in God's consequent nature *may* be an instance of this. It is discussed in Sect. II of my contribution to *The Relevance of Whitehead*.

Accordingly, the first question I would discuss concerning the value of his philosophy is this: what can we specifically learn from him about the working attitude of an unprejudiced philosophic mind? I begin with some of the things which we can learn about the use of reason in philosophy.

As we all know, Whitehead was a Platonist—but with that circumspection which, though it is not, ought to be a matter of course by this time, twenty-three centuries after Aristotle. Whitehead the metaphysician held that "there is an essence to the universe which forbids relationships beyond itself, as a violation of its rationality," [5] and he sought that essence with unexampled boldness and care, by offering original formulations—the best his powerful mind could devise—of those forms and interconnections of forms which may be found in observable facts of existence. He stated well and frequently the moral for philosophical *discussion* which fits the example of his work. For instance, at the end of *Adventures of Ideas* he wrote that fundamental notions are not to be justified by argument; their discussion "is merely for the purpose of disclosing their coherence, their compatibility, and the specializations which can be derived from their conjunction." [6] Argument is only subsidiary, a help toward "the conscious realization of metaphysical intuitions." He added that St. Ambrose's saying, *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*, "should be the motto of every metaphysician." [7] (Some others have agreed: Cardinal Newman put it on the title page of his *Grammar of Assent*. But Whitehead's next sentence is strictly Whiteheadian: "He [the metaphysician] is seeking, amid the dim recesses of his ape-like consciousness and beyond the reach of dictionary language, for the premises implicit in all reasoning.") I am taking space to praise Whitehead on this issue because, much as we admire him and wish we had his constructive abilities, almost no one is really willing to *let the dialectic go*.

Professional philosophers feel that a request to do so is almost a blow in the face. Of course Whitehead himself prepared a hearing for his new ideas by arguing against older

[5] *Process and Reality*, Pt. I, Ch. I, Sect. I.
[6] Ch. XX, Sect. X.
[7] *Adventures of Ideas*, Ch. XX, Sect. XI.

positions and for his own approach to metaphysics; and he did this very effectively. What is almost absent from his work but customary in philosophy is the use of dialectic to validate positive conclusions. An obvious example of it is Royce's claim to have conducted his reader ineluctably, by mere "dry logic," to the idea of the Larger Self. More recently, we remember Russell's argument that though the anti-Platonist should eliminate all other universals, one, similarity, must remain. It is hard to imagine Whitehead's offering such a defence of Platonism. It would have been more like him to say that Platonism rests on a slender basis indeed if this is its final defence. We remember that he called 'proof' in the strict sense of that term, "a feeble second-rate procedure." [8] This goes contrary to all our usual evaluations. I wonder whose mind, besides his own (and perhaps William James's), Whitehead was thinking of in his statement, "When the word 'proof' has been uttered, the next notion to enter the mind is 'half-heartedness.'" [9] Yet he was right. Reaching the general forms, or categories, by conceptual analysis and reasoning *is* a second-rate procedure compared to seeing in the facts of experience those features which must be formulated, formulating them in hypotheses, and testing by an impartial appeal to experience.

It must be admitted that this is a counsel of perfection, since it is very rare to find anything approaching Whitehead's breadth of observation and powers of formulation. But that does not make the method of conceptual proof any better than Whitehead sized it up as being.

I turn now to what we can learn from Whitehead about philosophy's appeal to experience. His main point is well known. It is, that the chief appeal should not be to those factors in experience of which we enjoy clear consciousness, for these are the variable, and hence the metaphysically superficial, ones; we are to look instead for factors which are always present, and so not usually in the focus of attention; for example, the derivation of our experience from its antecedent environment, and our exercise of purpose. Whitehead contrasted this orientation with that of Hume and his philoso-

[8] *Modes of Thought*, III, Sect. 3.
[9] *Ibid.*, *loc. cit.*

phical descendants; today its chief contrast is probably with Oxford philosophy. Concern with showing the specific use and point of making typical statements in ordinary language has its value in the analysis of meaning; in metaphysics and moral philosophy (broadly understood) Whitehead's advice is to look for that which ordinary speech sees no point in expressing because it so pervades our experience that it is taken for granted. This Whiteheadian thesis, I say, is familiar. One fact about his expression of it, however, has not been sufficiently noticed. It is especially important for those whose inspiration is not ordinary language but the writings of the existentialists. When Whitehead directs us toward "the rush of immediate transition" or to other pervasive features of experience, he does it in a straightforward way which uses the words "pervasive," "immediate," "concrete" and "abstract" in senses which are either obvious or explained by him. It is not by weaving into his statements such advertiser's adjectives as "authentic" [10] and "genuine" that he seeks to persuade us; nor does he ever supercharge the words "being" and "existence." I am referring to a temptation which besets our excitable age, even as the temptation to turn discussion into edification sometimes beset idealists in the late nineteenth century. I am saying that we can learn from Whitehead to make our appeals to experience dispassionate, and *let the epithets go*. This does not mean that the ideal philosopher will be a passionless creature; certainly Whitehead was not. What I mean is that if we become zealots in our appeal to experience, the appeal is spoiled.

Any philosopher who follows Whitehead in the use of reason and in the appeal to experience will always be on guard against what, in his last course of lectures at Harvard (February to May, 1937), he called the trap of the clear-headed man—the assumption that questions for which there is no room in a precise "logical syntax of language" are meaningless. Mankind, he said, is always hunting for a formula that will enable it to avoid questions. The opposite danger, the

[10] I am not criticizing the introduction of "authentic" by a systematic thinker to express a strictly defined meaning. In the speech of existentialism's American admirers, unfortunately, the word is almost inevitably loaded.

trap of the mystic and the muddle-headed man, is the notion that whatever can be articulated must be unimportant. One does not become a philosopher, however, simply by avoiding these extremes; he must be ready to learn from everybody—from these men, and from the plain man, the emotional man, the religious man, the near-lunatic man (Whitehead mentioned William Blake), and so on. His mind will not seek to find repose solely in any one of these attitudes. Every attitude, said Whitehead, reveals something to consciousness, and conceals something from consciousness. These are not the words of a phenomenologist *qua* phenomenologist; they are simply the words of a wise metaphysician who desired a broad basis for understanding the universe. The ability to work from such a basis without falling into eclecticism is the final test of greatness in philosophy.

If we wonder how this is possible for any man, part of the answer is given by a positive rule which doubtless came naturally to the author of *A Treatise On Universal Algebra*, and which he considered "more important even than Occam's doctrine of parsimony—if it be not another aspect of the same": "In framing a philosophic scheme, each metaphysical notion should be given the widest extension of which it seems capable. It is only in this way that the true adjustment of ideas can be explored." [11] Would that there were more interest today in this kind of exploration!

II

The term, "elucidate," used as a name for what philosophers systematically attempt for human experience, covers a wide variety of pursuits. At one extreme, the logical positivist offers a precise spelling out of current scientific concepts, procedures and theories which, applied to phenomena, enable the prediction of definite observations. At the opposite extreme, systematic elucidation to Whitehead means a speculative formulation of the way in which process and form, final and efficient causation, becoming and perishing, individuality and continuity, and all other generic contrasting features of our

[11] *Adventures of Ideas*, Ch. XV, Sect. XVII.

experience are inseparably together in the process by which finite immediacies of experience arise from the infinite universe. This is a truly titanic mode of elucidation. Many large questions are involved in understanding and evaluating it. One, for example, is whether Whitehead was right in believing that all ultimate reasons are in terms of aim at value.

Linked with that question is another, posed by Whitehead's concept of organism. It is surprising how small a portion of the published discussion of the philosophy of organism has been directed upon the idea from which Whitehead drew the name. In *Process and Reality* he left his readers in no doubt about its meaning. Probably many of them were taken aback by his complete temporalization of the notion of holistic pattern. His unit process of becoming, an "actual entity," is a self-guided integration of given data: "the actual entity, in a state of process during which it is not fully definite, determines its own ultimate definiteness." [12] This notion is difficult, if not unintelligible, for common sense. When we think of anything as half formed (like the drop of water at the faucet) or half grown, we customarily think of its state as perfectly definite. Probably this merely manifests our uncritical pictorial habit of supposing that there is a definite distribution of matter at every state—even every instant—of a process. In Whitehead's philosophy of organism a different kind of definiteness obtains: definite alternative potentialities (eternal objects and not yet realized propositions) are there. Explanation is also given for the initiation of the actual occasion's progressive resolution of indeterminations, by reference to the primordial nature of God. Now I think we should agree with Whitehead that every metaphysics in some form or other attributes self-causation to whatever it takes to be ultimate actuality. What in this respect is good in Whitehead's metaphysics is his explicitness. "Self-realization is the ultimate fact of facts. An actuality is self-realizing, and whatever is self-realizing is an actuality." [13] What is radical is his fidelity to this requirement, in assigning self-causation to the becoming of every puff of existence. There are reasons for that; for example, it avoids a dualism of self-determining men and

[12] *Process and Reality*, Pt. III, Ch. III, Sect. V.
[13] *Process and Reality*, Pt. III, Ch. I, Sect. IV.

wholly unfree lower forms of existence. Finally, what is interesting is the question whether a comparably broad and rationally articulated conception of self-determining organisms which does not rely upon an eternal divine reservoir of potentiality can be constructed. This seems to me extremely difficult to do without compromising the principle of temporalism—the principle that "if process be fundamental to actuality, then each ultimate individual fact must be describable as process." [14]

It should be noted that although an answer to the question of the soundness of the concept of a self-creating organic process is likely to be presupposed when philosophers assess Whitehead's metaphysics, his work is at the same time an important piece of evidence bearing on the determination of the right answer to that particular question. A similar situation obtains for most—possibly for all—of the larger questions involved in understanding and evaluating Whitehead.

III

Whitehead's system, almost alone among cosmologies, has a richness which is not many orders of magnitude removed from that of the world. If we ask what the substance of his universe is, there are many answers to be given, and we must bring them all in. That is one of the great difficulties preliminary to evaluating this metaphysics. For example, after mentioning the three most obvious answers—creativity, structured immediacies of process, and feeling—it is absolutely essential to note that Whitehead also understands the universe, so far as it is not a chaos, to be composed of societies of actual entities, and societies within societies. Although "society," for excellent reasons, is introduced as a "derivative notion" in *Process and Reality*, it alone enables the reader to compare Whitehead's world with that of everyday things. The addition of other brief descriptive statements would bring us closer to a just answer to our question. I wish particularly to show that there is a respect in which Whitehead's world is made up of what in *Process and Reality* he described as *sensa*, for I

[14] *Modes of Thought*, V, Sect. 3.

doubt that their role in the philosophy of organism is often enough appreciated. The probable reasons are that Whitehead put more emphasis on our direct experience of the causal efficacy of our sense organs and of other actualities than on experience of sensa; and that he sometimes used "sensa" itself as a name for the variable tactile, visual, etc., data of the conscious sense perceptions which occur only because the human animal, on the planet Earth, has just those sense organs.

But we remember Whitehead's famous protest in *Science and the Modern World* against stripping Nature of qualities. "The poets are entirely mistaken. They should address their lyrics to themselves, and should turn them into odes of self-congratulation on the excellency of the human mind." [15] In the same book our mathematician-philosopher, giving his first systematic account of "eternal objects," marked a grade the members of which are of "zero complexity," each being in itself (in its "individual essence") "simple," not analyzable into a relationship of others. Such an eternal object must be a wholly qualitative entity. *It* is what he terms a sensum in *Process and Reality*. Apart from some emotional qualities which may have the requisite character but which educated observers seldom consider directly perceivable, sensa can be exhibited to our minds only as simple qualities of sensation, e.g., green of a definite shade. But Whitehead put to use the notion, suggested by reflection on unsophisticated experience, that the primitive core of every such quality is an indefinable definiteness of emotion. Until continuing research on sensory processes should give conclusive evidence against it—something which may not be easy to determine—we may not dismiss his thesis that the eye receives the green light as an emotional quality which then is intensified, supplemented, raised to consciousness, and projected upon the green leaf seen. Unless something like this is the case, I do not see how the poets' attitude toward nature can be other than mistaken (so long as they take the leaf and the light as natural things rather than divine symbols).

I very much doubt that any philosopher *knows* whether Whitehead's bold alternative to the bifurcation of nature is true. But I would call attention to the unrestricted scope

[15] Ch. III, near end.

which he gave to his idea that sensa are simple emotional forms transmitted from occasion to occasion. "The simplest grade of actual occasions," he wrote, "must be conceived as experiencing a few sensa, with the minimum of patterned contrast." [16] These are "the actual occasions in so-called 'empty space'." [17] Whitehead also suggested that sensa (and the vibrations associated with them) which are characteristic of our "cosmic epoch" may—like the fundamental particles of our physics and the three dimensions of our geometry—not be characteristic of other epochs. However, a striking remark in *Modes of Thought* implies that in his universe some sensa are by no means provincial. "For example, we know about the colour 'green' in some of its perspectives. But what green is capable of in other epochs of the universe, when other laws of nature are reigning, is beyond our present imaginations." [18] He added that "there is nothing intrinsically impossible" in the notion that men may eventually gain some understanding of these other possibilities of green; that is (to put it in a way which accords more strictly with the role of eternal objects and actual occasions in his metaphysics), we may become able to imagine something of the contexts in which green can be realized by actual occasions in other cosmic epochs, and something of the new syntheses of value which may thus arise. Whether such imaginative understanding be possible or not, it is plain that any type of entity about which the remark I have quoted may be made is, in the world-view of the man who makes it, part of the very alphabet of being.

So far I have not used the term "value" in connection with sensa as Whitehead conceived them. Without doubt, it must be used. Eternal objects are possibilities, and their essential role is to define possibilities of value. But the mathematical platonic forms do not do this directly; rather, they define conditions of value. The eternal objects which can be realized by actual occasions as subjective forms of feeling, or elements of their subjective forms, directly comprise all the values for existence. Sensa constitute the simplest category

[16] *Process and Reality*, Pt. II, Ch. IV, Sect. III.
[17] *Ibid.*, Pt. II, Ch. VIII, Sect. IV.
[18] Lecture III, Sect. I.

of these elements. The others are contrasts, contrasts of contrasts, and yet higher contrasts of sensa.

It should be noticed that Whitehead's position is far from the tradition which locates value (except in a derived sense) solely in an *ens realissimum*—though he depicts all value-possibilities as residing in the "primordial nature" of God, and describes God's "consequent nature" as a co-ordination of all temporal realizations of value. Concerning the role given to sensa I think first, among Whitehead's predecessors, of William James and two views which he sketched in the last decade of his life: his metaphysics of "pure experience," according to which the primordial reality consists of "sensible natures" which then get synthesized in various ways, and his conception of the drop or moment of experience as the unit of existence.

IV

The attitude of men whose reaction to Whitehead is, "The world cannot be as complicated as all that," seems quite unphilosophical. Metaphysics, at least, is alive only when metaphysicians systematically dream of more things than are known to exist in heaven and earth. It is rather when we come to certain topics in the philosophy of man, such as the theory of human knowledge, that we may say with some truth that Whitehead went too far, and as a result did not adequately elucidate these matters. I confine myself first to the theory of empirical knowledge.

In the first three decades of this century epistemological realists insisted (among other things) that empirical knowledge is basically "knowledge by acquaintance," whereas the pragmatists (except for William James) insisted that there is no such thing. The dispute was bound to be futile, for the real concerns of the two parties were far from identical. The pragmatist, looking out his window, wished to know whether the green expanse which he perceived was a meadow or an optical illusion, and, if a meadow, whether it was where it appeared to be. The general principles of correct (warranted) classification and of the confirmation of implicit expectations then make up the theory of empirical knowledge. It was proper to concentrate on it, and be content simply to *acknow-*

ledge that diverse perceptions occurring under the same conditions were due to diverse dispositional properties of external existents. But the realist was a metaphysician from the start —a man who was wondering whether what he saw as green grass was in itself really green, or at least greenish. Both questions are meaningful; but attack on the second, if it is not to be naive, must begin by admitting the skepticism implied by our knowledge of the transformations which our own sensory processes effect upon their initial data, and it can overcome this skepticism only by going beyond the principles definitive of verifiable empirical knowledge of such things as meadows. Whitehead appealed finally to the immanence of God in the world.

But first he made an essential contribution to the debate by exhibiting the basis of our acknowledgment that the perceived greenness has a source: we experience this derivation of the sense-datum, by what he called "perception in the mode of causal efficacy." Unfortunately there is one point, crucial for epistemology, to which he did not attend. Let it be granted not only that we experience derivation, but also that at the subconscious levels of experience there are causal feelings of all actual occasions on the route of transmission from the causes originating the perception to the percipient occasion in the brain. This is important for the general theory of the causal constitution of temporal existents. It is irrelevant to epistemology. Only what is indubitably given to *conscious* experience can be particular evidence of perceptual truth or error. Hence Whitehead's explanation of error as a mistaken symbolic transference from perception of presented sense data to perception in the mode of causal efficacy is epistemologically useless. As he himself wrote,

"In the case of perceived organisms external to the human body, the spatial discrimination involved in the human perception of their pure causal efficacy is so feeble, that practically there is no check on this symbolic transference, apart from the indirect check of pragmatic consequences,—in other words, either survival-value, or self-satisfactiou, logical and aesthetic." [19]

[19] *Symbolism*, Ch. III, one-third from end.

Long before we come to survival-value, the correctness of a sense perception is testable in the way on which the pragmatists dwelt—testable by those further sense perceptions which occur when we act upon the perceptual judgment. Causal experience merely assures us that, whether our perceptions are right or wrong, they spring from existents, not from shadows. What the effective distinction of perceptual truth from perceptual error requires is expectation which moves from one perception in the mode of presentational immediacy to others. (The empirical character of the object perceived is filled out—as the pragmatists did *not* notice—by the imaginable content of non-futural hypothetical sense perceptions: by what the perceiver, or someone like him, supposes he would observe from other places or would have observed at other times.)

I think that Whitehead also handled the conceptual element in perceptual knowledge on the wrong plane—metaphysical rather than epistemological. It is curious that a thinker who enriched philosophy with so many new concepts should have said so little about the nature of concepts: they are "merely the analytic functioning of universals." [20] Doubtless they are merely that—from Whitehead's *metaphysical* point of view. In human knowledge, however, they play a role which he did not fully appreciate. Notice of it would have fitted easily onto his profound observations about the role of theories, had he not wrongly assumed, with the neo-realists, that human minds cannot apply a common conceptual pattern to their environment unless they enjoy sense data in common. Grant with Whitehead that these data are not confined to the moment of perception but are recurrable eternal objects, and also that they are continuous with rather than separated from qualities which are enjoyed by the perceiver's sense organs and which may be ingredient in events beyond his body. It is still possible that, when an object is placed before several observers, the exact quality which each perceives is confined to him and *his* body. That this does not make knowledge of the object impossible, can only be due to the way in which men frame, use, and express concepts. I think

[20] *Process and Reality*, Pt. II, Ch. I, Sect. VI.

that the true, and epistemologically sufficient, account of the matter was well stated by C. I. Lewis in 1929:

"As between different minds, the assumption that a concept which is common is correlated with sensory contents which are qualitatively identical, is to an extent verifiably false, is implausible to a further extent, and in the nature of the case can never be verified as holding even when it may reasonably be presumed. Nevertheless, community of meaning is secured if each discover, within his own experience, that complex of content which this common concept will fit." [21]

One moral which I draw here is that, though the conception of distinct individuals which Whitehead provided in his theory of actual occasions and societies of occasions may be sufficient and admirable for metaphysics (as I rather think it is), when we come to epistemology (and many other topics in the philosophy of man) it is essential to take the individual person as the primary unit in terms of which problems should be discussed.

A system of metaphysics must describe the universe in a way which permits all human activities to be exhibited as various highly specialized instances of the operation of generic metaphysical factors. It is the responsibility not of metaphysics but of a general theory of man to show the distinctive features of diverse groups of such instances—e.g., of moral conduct, historical inquiry, political organization, and civilized life. In *Adventures of Ideas*, *Modes of Thought*, and the undeservedly neglected last chapter of *Symbolism*, Whitehead illuminated many of these topics as no one else could. In doing so he was consciously applying his metaphysics—not bestowing ontological titles (as many philosophers now do) upon those special features of human existence which are important to us. If the preceding discussion of his view of perceptual knowledge is correct, however, it shows that he did not always take certain specifically human factors into account. I also suggest that although eternal objects, or universals, may be metaphysical factors, concepts are human factors, whose special nature the theory of human thought

[21] *Mind and the World-Order* (New York, 1929), pp. 115 f.

must determine. And although Whitehead's introduction into metaphysics of propositions as a category of existence, consisting of "impure potentials" functioning as lures for feeling (generally unconscious) in the processes of the world, was an original contribution of great importance, the proposition as a union of concepts—a union which must be consciously entertainable—is another and much more special thing, and must still be treated as a topic in the theory of human thought. That theory must assume responsibility for clarifying the criteria by which the propositions thought by men may be accounted true or false, probable or improbable, accurate or inaccurate, etc. These propositions are human proposals; they are not *appearances* which have or lack a certain relation to reality. Whitehead's profound discussion of the "truth-relation" of appearance to reality has only an indirect relevance to them.

In view of the magnitude of Whitehead's work it would be out of place to dwell on his tendency to ontologize these concerns of the human mind. He wanted his philosophy to be used. My critical suggestion is that in its future use a nice discrimination between the theory of being and the theory of man will sometimes need to be supplied.

The Johns Hopkins University.

Alfred North Whitehead : une bibliographie

par Jacques Ruytinx

I. Livres et articles de Whitehead

L'instrument bibliographique fondamental en ce domaine reste l'ouvrage édité par P. A. Schilpp : *The Philosophy of Alfred North Whitehead* (The Library of living Philosophers, Evanston, Ill., 1941, 797 pp.). Une seconde édition de cet ouvrage (New York, Tudor Publishing Company, 1951) porte jusqu'au mois de janvier 1951 la bibliographie des écrits *de* Whitehead et celle de leurs traductions en langues étrangères. Remarquons que ce volume collectif ne comporte, dans aucune de ses éditions, une bibliographie des livres et articles consacrés *à* Whitehead. On y trouvera, selon la formule qui caractérise The Library of living Philosophers, une réponse, par le philosophe lui-même, aux objections qui lui ont été adressées par les auteurs qui contribuent au volume, une autobiographie intellectuelle et une biographie autorisée. Les articles du volume sont dus à V. Lowe, W. V. Quine, F. S. C. Northrop, E. B. MacGilvary, J. Needham, P. Hughes, W. M. Urban, A. D. Ritchie, A. E. Murphy, W. E. Hocking, R. W. Sellars, J. Goheen, B. Morris, J. S. Bixler, Ch. Hartshorne, P. A. Schilpp, H. W. Holmes, J. Dewey, C. I. Lewis, R. C. Baldwin.

Nous commencerons par noter les traductions en langues étrangères parues depuis 1951.

Natura e vita, trad. et introd. de G. M. Crespi, Milano, Bocca, 1951, 109 pages.

Proceso y realidad, trad. de J. Rovica Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada, 1956.

La funzione della ragione, trad., introd. et notes de F. Cafaro, Firenze, Pensatori antichi e moderni, 53, La Nuova Italia, 1958, xx-104 pages.
Eine Einführung in die Mathematik, trad. Berthold Schenker, München, Dalp-Taschenbücher, 344, Lehnen, 1958, 152 pages.
De natuurwetenschap in de moderne wereld (Science and the Modern world), trad. de Jan van Rheenen, Aula-Boeken, Utrecht, Antwerpen, 1959, 210 pages.

II. Ouvrages consacrés à Whitehead

Actis, Perinetti, L., *Cosmologia e assiologia in Whitehead*, Torino, Ed. di Filosofia, 1954, 61 pages.
Ballard, E. G., *Studies in American Philosophy*, New Orleans, Tulane University, Tulane Studies in Philosophy, vol. IV (Time and Whitehead's God), 1955, 92 pages.
Battaglia, F. et Abbagnano, N., *Filosofia e sociologia*, Bologna, Ed. Il Mulino, 1954, 253 pages.
Bera, M. A., *A. N. Whitehead : Un philosophe de l'expérience*, Paris, Hermann, Actualités scientifiques et industrielles, 1948, 56 pages.
Birro, C., *The ways of Enjoyment : A Dialogue concerning Social Science*, New York, Exposition Press, 1957, 114 pages.
Blyth, J. W., *Whitehead's Theory of Knowledge*, Providence, Brown University, 1941.
Bowman, A. A., *A Sacramental Universe*, Princeton and Oxford, 1939.
Bright, L., *Whitehead's Philosophy of Physics*, London, Newman Philosophy of Science Series, 3, Sheed and Ward, 1958, 48 pages.
Cesselin, F., *La philosophie organique de Whitehead*, P. U. F., 1950, 247 pages.
Christian, W. A., *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 1959, 419 pages.
Cohen, M. R., *Symposium in Honor of the Seventieth Birthday of Alfred North Whitehead*, Harvard University Press, 1932.
Collingwood, R. G., *The Idea of Nature*, Oxford, 1945.
Das, Ba-Vibrary, *The Philosophy of Whitehead*, London, John Clarke and Company, 1938.
Daya Krishna, *The Nature of Philosophy*, Prachi Prakashan, Calcutta, 1955, 233 pages.
Emmet, D., *Whitehead's Philosophy of Organism*, London, The Macmillan Co., 1932.
Fisch, M. H. et al. Eds., *Classic American Philosophers : Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead. Selections from their writings+introductory essays :* N. Y. Appleton-Century-Crofts, The Century philosophy series, 1951, x-493 pages.
Foley, L. A., *A critique of the philosophy of being of Alfred North Whitehead in the light of thomistic philosophy*, The catholic university of America, Philosophical studies, Vol. XCIV, Washington, D.C., The catholic university of America Press, 1946, xi-169 pages.
Francovich, Guillermo, *Toynbee, Heidegger, Whitehead*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1951, 78 pages.
Garcia Bacca, J. D., *Nueve grandes filósofos contemporaneos y sus temas*, Vol. I : *W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Caracas, Publicaciones del ministerio de educacion nacional de Venezuela, Imprenta Nacional, 1947, 360 pages.

HAMMERSCHMIDT, W. D., *Whitehead's philosophy of time*, New York, King's Crown Press, 1947, 108 pages.

HOLMES, H. W., *The Educational views of Whitehead*, Cambridge, Harvard University Press, 1943.

HOROWITZ, I. L., *The Idea of War and Peace in Contemporary Philosophy*, New York, Paine-Whitman Publishers, 1957, XXVI-224 pages.

JOHNSON, A. H., *The Wit and Wisdom of Alfred North Whitehead*, The Beacon Press, Boston, 1947, 102 pages.

— *Whitehead's Philosophy of Civilisation*, Boston, Beacon Press; London, Mayflower Press, 1958, XI-211 pages.

— *Whitehead's theory of reality*, Boston, The Beacon Press, 1952.

KOORT, A., *Kaasaegset filosoofist I.* (Texte estonien : La philosophie contemporaine), F. Nietzsche, H. Bergson, W. Dilthey, M. Scheler, K. Jaspers, M. Heidegger, L. Brunschvicg, E. Meyerson, S. Alexander, A. N. Whitehead : Tartu, Akdeemiline Kooperativ, 1938, 127 pages.

LAWRENCE, N., *Whitehead's philosophical development. A critical History of the Background of Process and Reality*, University of California Press, 1956, XXI-370 pages.

LECLERC, I., *Whitehead's Metaphysics, An Introductory Exposition*, London, George Allen and Unwin, New York, The Macmillan Company, 1958, 234 pages.

LECLERC, I. (Edit.), *The Relevance of Whitehead*, Ruskin House, George Allen and Unwin, London, 1961, 384 pages.

LINTZ, E. J., *The unity of the universe according to A. N. Whitehead*, Thèse de Doctorat, Fribourg, Suisse, 1939.

LONGMANS, GREEN and Co. (Edit.), *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, London, New York, Toronto, 1936.

LOVEJOY, A. O., *The Revolt against Dualism*, Chicago, Open Court Publishing Co., 1929.

LOWE, V. A., *Conceptions of Nature in the Philosophical Systems of Whitehead, Russell and Alexander* (Thèse), Harvard, 1935.

— *Bibliography of the writings of Whitehead to November 1941*, Harvard, 1941.

MACK, R. D., *The appeal to immediate experience. Philosophical method in Bradley, Whitehead and Dewey*, New York, Morningside Heights, King's Crown Press, 1945, x-86 pages.

MALIK, Ch., *The Metaphysics of time in the philosophies of Whitehead and Heidegger* (Thèse), Harvard University Press, 1937.

MAYS, W., *The Philosophy of Whitehead*, London, Allen and Unwin; New York, The Macmillan Company, 1959, 259 pages.

MILLER, D. L. et GENTRY, G. V., *The Philosophy of Whitehead*, Minneapolis, Burgers Publishing Co., 1938.

MOHANTY, J. N., *Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead. A Study in recent platonism*, Calcutta, Progressive Publishers, 1957, XL+214 pages.

NORTHROP, F. S. C., *Science and First Principles*, New York, Cambridge, 1931.

NORTHROP, F. S. C. et GROSS, M. W., *Alfred North Whitehead : an anthology*, Introductions et notes sur la terminologie de Whitehead, New York, Macmillan, 1953, 928 pages.

ORSI, C., *La filosofia dell'organismo di A. N. Whitehead*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1956, 157 pages.

PALTER, R. M., *Whitehead's Philosophy of Science*, Chicago University of Chicago Press, 1960, 248 pages [1].

PEPPER, S. C., *World Hypotheses*, University of California, 1942.

PRICE, L., *Dialogues of Alfred North Whitehead, as recorded by Lucien Price*, Boston, Little Brown and Co., 1954, 396 pages.

SHAHAN, E. P., *Whitehead's Theory of Experience*, New York, King's Crown Press, 1950, VIII-140 pages.

SMITH, R., *Whitehead's concept of logic*, Westminster, Newman Press, Thomistic studies, 1953, 179 pages.

STALLKNECHT, N. S., *Studies in philosophy of creation, with especial reference to Bergson and Whitehead*, Princeton University Press, 1934.

THOMPSON, E. J., *An analysis of the thought of Whitehead and Hocking concerning good and evil*, Chicago, 1935.

USHENKO, A. P., *The Logic of Events*, Berkeley, University of California Press, 1929.

WEGENER, F. C., *The Organic Philosophy of Education*, Dubuque, Iowa, 1957, XX-472 pages.

WELLS, H. K., *Process and Unreality. A criticism of Method in Whitehead's Philosophy*, New York, King's Crown Press, Columbia Univ., 1950.

WHITE, M. S., *The Age of Analysis : Twentieth Century Philosophers*, selected, with Introduction and Interpretative Commentary, Boston, Mass., Houghton Mifflin Co., 1955, IX-253 pages, New York, New American Library; The Great Ages of Western Philosophy, vol. VI.

WICKHAM, H., *The unrealists : James, Bergson, Santayana, Einstein, Russell, Dewey, Alexander and Whitehead*, New York, MacVeagh, The Dial Press, 1930.

III. Articles consacrés à Whitehead [2]

ALEXANDER, S., *Qualities*, Encyclopaedia Britannica, 14, A, 1929.

ACTIS PERINETTI, L., *Filosofia e scienza nella filosofia della natura di Whitehead*, Filosofia, 1952, 3, pp. 251-266.

— *Studi su Whitehead*, Filosofia, 1954, 5, pp. 191-214.

ALSTON, W. P., *Whitehead's Denial of simple location*, The Journal of Philosophy, 1951, 48, pp. 713-721.

— *Internal Relatedness and pluralism in Whitehead*, The Review of Metaphysics, 1952, 5, pp. 535-558.

BALZ, A. G. A., *Whitehead, Descartes, and the bifurcation of nature*, The Journal of Philosophy, 1934, vol. 31, n° 11.

BERTOLINI, P., *Aspetti e problemi dell'educazione in A. N. Whitehead*, Aut-Aut, 1955, n° 28, pp. 323-340.

BIDNEY, D., *The Problem of Substance in Spinoza and Whitehead*, The Philosophical Review, 1936, vol. 45, 6, p. 574.

[1] Contient la bibliographie des principales publications consacrées à la théorie de la relativité de Whitehead.

[2] Pour rédiger cette partie-ci de la bibliographie, nous avons dépouillé la presse philosophique à partir de 1917, année où Whitehead fait paraître son premier ouvrage philosophique, *The Organisation of Thought, Educational and Scientific* (à l'exclusion des *Principia Mathematica* et autres écrits consacrés à la logique et aux mathématiques, parus avant 1917).

BLYTH, J. W., *On Mr. Hartshorne Understanding of Whitehead's Philosophy*, The Philosophical Review, 1937.

BRAITHWAITE, R. B., *Is the « fallacy of simple location » a fallacy?* Symposium, Aristotelian Society, Suppl., VII, 1927, pp. 107-223.

BROAD, C. D., *Alfred North Whitehead*, Mind, 1948, vol. 57, n° 226, pp. 139-145.

— *Critical Notices : The Principles of Natural Knowledge* by A. N. Whitehead, Mind, 1920, 29, pp. 216-231.

— *Critical Notices : The Principle of Relativity* by A. N. Whitehead, Mind, 1923, 32, pp. 211-219.

BUBSER, E., *Sprache und Metaphysik in Whiteheads Philosophie*, Archiv für Philosophie, Stuttgart, 10/1, 2, 1960.

BUEHRER, E. T., *Mysticism and A. N. Whitehead*, in Mysticism and the modern Mind, éd. par A. P. Stiernotte, New York, The Liberal Arts Press, 1959, XIV, 206 pages.

BURKE, T. E., *Whitehead's Conception of reality*, Hermathena, 1959, 93, pp. 3-15.

ČAPEK, M. *Note about Whitehead's definitions of co-presence*, Philosophy of Science, 1957, 24, pp. 79-86.

CESSELIN, F., *Le dernier livre de Whitehead : Essai sur la science et la philosophie*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1948, 53, pp. 81-84.

CHAPPELL, V. C., *Whitehead's metaphysics*, The Review of Metaphysics, 1959, vol. 13, pp. 278-304.

CHRISTIAN, W. A., *The mutual Exclusiveness of Whitehead's Actual Occasions*, The Review of Metaphysics, 1949, 2, pp. 45-75.

CLARKE, B. L., *Whitehead's cosmology and the Christian drama*, Journal of Religion, 1959, 39, pp. 162-169.

CORY, D., *Dr. Whitehead on Perception*, The Journal of Philosophy, 1933, vol. 30, p. 29.

CRESPI, G. M., *La filosofia di Whitehead*, Riv. Filos. Neoscolast., 1948, I, 4, pp. 233-331.

DE BURGH, W. G., *Professor Whitehead's « Modes of Thought »*, Philosophy, 1939, vol. 14, 54, p. 205.

DE HOVRE, F., *Prof. Alfred North Whitehead, wiskundige, natuurkundige, wijsgeer en pedagoog*, Vlaam. Opvoedk. t., 1948, B, 23, pp. 161-171.

DE LAGUNA, Th., *A. N. Whitehead, an Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, compte rendu, The Philosophical Review, 1920, vol. 29, 3, p. 269.

DEVAUX, Ph., *Une nouvelle phase du néo-réalisme anglo-saxon. A propos de « Science and the modern world »*, Archives de la Société belge de Philosophie, 1930, n° 3, pp. 9-24.

— *Expérience et Formalisme*, Archives de la Société belge de Philosophie, 1930, n° 3, pp. 30-41.

— *L'esprit du néo-réalisme anglais*, Revue Internationale de Philosophie, 1939, n° 3, pp. 499-541.

— *La Philosophie en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis aux* XIXe *et* XXe *siècles. De Coleridge à Whitehead* in Philosophy in the Mid-Century, A Survey (La philosophie au milieu du XXe siècle, Chroniques), Institut International de Philosophie, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1959, 4 volumes, Tome IV.

Dewey, J., *Whitehead's Philosophy*, The Philosophical Review, 1937, vol. 46, pp. 170-177.

Doan, F. M., *On the Construction of Whitehead's Metaphysical language*, Review of Metaphysics, 1959-1960, 13, 4, pp. 605-622.

Dunham, A. M., *Animism and Materialism in Whitehead's organic philosophy*, The Journal of Philosophy, 1932, vol. 29, p. 41.

Dwight, C. A. S., *Whitehead the inscrutable*, The Personalist, 1951, 32, pp. 26-30.

Ely, S., *The Religious Availability of Whitehead's God*, The Journal of Religion, 1944, vol. 24.

Emmet, D., *A. N. Whitehead : the last phase*, Mind, LVI, 227, 1948, pp. 265-274.

— *Alfred North Whitehead, 1861-1947*, London, Cumberledge, 1949, 16 pages.

Eslick, L. J., *Substance, change and causality in Whitehead*, Philosophy and Phenomenological Research, 1957-1958, 18, pp. 503-513.

— *Some remarks in reply to Professor Hartshorne*, Philosophy and Phenomenological Research, 1957-1958, 18, pp. 521-522.

Fitch, F. B., *Combinatory logic and Whitehead's theory of prehensions*, Philosophy of Science, 1957, vol. 24, n° 4, pp. 331-335.

Fries, H. S., *The Functions of Whitehead's God*, The Monist, 1936, vol. 46, p. 25.

Gentry, G., *The subject in Whitehead's Philosophy*, Philosophy of Science, 1944, vol. 2, n° 4.

— *Prehension as Explanatory Principle*, The Journal of Philosophy, 1938, 35, 19, pp. 517-522.

Ghyka, M., *A critic of the philosophy of being of Alfred North Whitehead in the light of thomistic philosophy*, The Personalist, 1947, 28, pp. 209-211.

Golightly, C. L., *Inquiry and Whitehead's schematic method*, Philosophy and Phenomenological Research, 1951, 11, 4, pp. 510-524.

Gray, W., *Whitehead and Ferré discuss God*, The Hibbert Journal, 1957-1958, 56, pp. 262-272.

Greenman, M. A., *A Whiteheadian analysis of propositions and facts*, Philosophy and Phenomenological Research, 1952-1953, 13, pp. 477-486.

— *A Whiteheadian theory of meaning*, Philosophy of Science, 1953, 20, n° 1, pp. 31-41.

Grunbaum, A., *Whitehead's method of extensive abstraction*, The British Journal for the Philosophy of Science, 1953, 4, pp. 215-226.

Hall, E. W., *Of what use are Whitehead's Eternal objects?* The Journal of Philosophy, 1930, vol. 27, pp. 29-44.

Hammerschmidt, W. D., *Alfred North Whitehead*, Script. Math. 1948, 14, 1, pp. 17-25.

Harrah, D., *The influence of Logic and Mathematics on Whitehead*, Journal of the History of Ideas, 1959, 20, pp. 420-430.

Harrison, R. K., *A. N. Whitehead on good and evil*, Philosophy, 1953, 28, pp. 239-245.

Hartshorne, Ch., *On some Criticisms of Whitehead's Philosophy*, The Philosophical Review, 1935, vol. 44, 4, p. 323.

— *The interpretation of Whitehead, Reply to John W. Blyth*, The Philosophical Review, 1939, vol. 48, 4, p. 415.

HARTSHORNE, Ch., *Whitehead's theory of Knowledge* (Blyth, J.), c. r., Philosophy and Phenomenological Research, 1942-1943, p. 372.
— *Das metaphysische System Whiteheads*, Z. philos. Forschung, 3, 4, 1949, pp. 566-575.
— *Le principe de relativité philosophique chez Whitehead*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1950, pp. 16-29.
— *Whitehead and the modern world : Science, metaphysics, and civilization*, Three essays by Lowe, Hartshorne, Johnson, Boston, Beacon Press, 1950, 8, 56 pages.
— *Whitehead and Berdyaev : is there tragedy in God?* The Journal of Religion, 1957, 37, pp. 71-84.
— *Whitehead on process : a reply to professor Eslick*, Philosophy and Phenomenological Research, 1957-1958, 18, pp. 514-520.
— *Some Empty though Important Truths*, The Review of Metaphysics, 1955, 8, pp. 553-568.

HENDERSON, T. G., *Whitehead. Philosophy as approximation*, Philosophy in the Mid-Century, A Survey (La philosophie au milieu du XXe siècle, Chroniques) Institut International de Philosophie, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1959, 4 vol.

HINTZ, H. W., *A. N. Whitehead and the philosophical synthesis*, The Journal of Philosophy, 1955, 52, pp. 225-243.

HOFFMANN, C. G., *Whitehead's philosophy of nature and romantic poetry*, J. Aesth. and Art Criticism, 1952, 10, n° 3.

HOOPER, S. E., *Discussion : Professor Whitehead's Adventures of Ideas*, Philosophy, 1933, vol. 8, 31, pp. 326-344.
— *Discussion : Professor Whitehead's Nature and Life*, Philosophy, 1934, vol. 9, 36, pp. 465-472.
— *Whitehead's Philosophy : Actual Entities*, Philosophy, 1941, vol. 16, 63, p. 285.
— *Whitehead's Philosophy : Space, Time and Things*, Philosophy, 1943, vol. 18, 71, p. 204.
— *Whitehead's Philosophy : Eternal Objects and God*, Philosophy, 1942, vol. 17, 65, p. 45.
— *Whitehead's Philosophy : Theory of Perception*, Philosophy, 1944, vol. 19, 73, p. 136.
— *Whitehead's Philosophy : Propositions and Consciousness*, Philosophy, 1945, vol. 20, pp. 59-75.
— *Whitehead's Philosophy : the higher phases of experience*, Philosophy, 1946, vol. 21, 78, pp. 57-78.
— *Whitehead's Philosophy : the world as process*, Philosophy, 1948, 23, 85, pp. 140-160.
— *A reasonable theory of Morality (Alexander and Whitehead)*, Philosophy, 1950, 25, pp. 54-67.

JOHNSON, A. H., *The Social Philosophy of Alfred North Whitehead*, The Journal of Philosophy, 1943, vol. 40, n° 10, p. 261.
— *Whitehead's Discussion of Education*, Education, vol. 66.
— *Truth, Beauty and Goodness in the Philosophy of A. N. Whitehead*, Philosophy of Science, 1944, vol. 11, n° 1.
— *The Psychology of Alfred North Whitehead*, J. Gen. Psychol., 1945, 32, pp. 175-212.
— *Whitehead and the Making of Tomorrow*, Philosophy and Phenomenological Research, 1945, 5, n° 3.

JOHNSON, A. H., *Whitehead's theory of actual entities*, Philosophy of science, 1945, 12, n° 4.
— *Whitehead's philosophy of history*, Journal of History of Ideas, 1946, 7, 2, pp. 234-249.
— *The wit and wisdom of Whitehead*, Philosophy of Science, 1946, 13, 3, pp. 223-251.
— *La filosofia de la historia de Whitehead*, traduction de M. A. Lopez, Philosophia, Mendoza, 1947, 4, pp. 128-139.
— *La théorie de l'intuition de Whitehead*, J. gen. Psychol., 37, 1, 1947, pp. 61-66.
— *Whitehead and the modern world. Science, metaphysics and civilisation*, Three essays by Lowe, Hartshorne, Johnson; Boston, Beacon Press, 1950, VIII, 56 pages.
— *Recent discussions of Alfred North Whitehead*, Review of Metaphysics, 1951, 58, 5, pp. 293-308.
— *Leibniz and Whitehead*, Philosophy and Phenomenological Research, 1958-1959, 19, pp. 285-305.
— *Hartshorne and the interpretation of Whitehead*, The Review of Metaphysics, 1954, 7, n° 27, pp. 495-498.
— *The Psychology of A. N. Whitehead*, The Journal of General Psychology, 1945, vol. 32.

KING, H. R., *A. N. Whitehead and the concept of metaphysics*, Philosophy of Science, 1947, 14, 2, pp. 132-151.
— *Whitehead's Doctrine of Causal Efficacy*, The Journal of Philosophy, 1949, 46, pp. 85-100.

KULTGEN, J. H., *The « future metaphysics » of Peirce and Whitehead*, Kant-Studien, 1959-1960, 51, pp. 285-93.

LAWRENCE, N., *Locke and Whitehead on individual entities*, The Review of Metaphysics, 1950, 2, pp. 215-238.
— *Whitehead's method of extensive abstraction*, Philosophy of Science, 17, 2, 1950, pp. 142-163.
— *Single location, simple location, and misplaced concreteness*, The Review of Metaphysics, 1953, 7, pp. 225-247.

LECLERC, I., *Internal relatedness in Whitehead : a rejoinder* (voir Alston).
— *Whitehead's transformation of the concept of substance*, Philos. Quaterly, 1953, 3, pp. 225-243.
— *Whitehead : la transformación del concepto de substancia*, Convivium (Barcelona), 1956, 1, pp. 181-208.
— *Whitehead's Philosophy*, The Review of Metaphysics, 1957-1958, 2, pp. 68-93.
— *Being and becoming in the Philosophy of Whitehead*, Kant-Studien, Band 51, Heft 4, 1959-1960.

LEVI, A. W., *Substance, process, being. A Whiteheadian-Bergsonian view*, The Journal of Philosophy, 1958, n° 55, pp. 749-761.

LLOYD MORGAN, C., *Subjective aim in Professor Whitehead's Philosophy*, Philosophy, 1931, vol. 6, n° 2, p. 217.

LOWE, V., *Mr. Miller's Interpretation of Whitehead*, Philosophy of Science, 1938, vol. 5, n° 2, p. 217.
— *William James and Whitehead's Doctrine of Prehensions*, The Journal of Philosophy, 1941, vol. 38, pp. 113-126.
— *The influence of Bergson, James and Alexander on Whitehead*, J. Hist. Ideas, 1949, 10, pp. 267-296.

LOWE, V., *Whitehead and the modern world. Science, metaphysics, and civilisation*, Three essays by Lowe, Hartshorne, Johnson; Boston, Beacon Press, 1950, 8, 56 pages.

MACKENZIE, W. L., *Wat does Dr. Whitehead mean by an event?* Proceedings of the Aristotelian Society, 1922-1923, vol. 23, pp. 229-244.

MACCREARY, J. K., *A. N. Whitehead's theory of feeling*, J. gen. Psychol., 1949, 41, pp. 67-78.

MALIK, Ch., *An appreciation of Professor Whitehead, with special Reference to his Metaphysics and to his Ethical and Educational Significance*, The Journal of Philosophy, 1948, 45, pp. 572-582.

MANFERDINI, Tina, *Ontologismo critico e filosofia dell'esperienza*, Reggio Calabria, Ed. Historica, 1954, 26 pages.

MARTIN, G., *Neuzeit und Gegenwart in der Entwicklung des mathematischen Denkens* (Husserl, Whitehead), Kant-Studien, 1953-1954, 45, pp. 155-165.

MARTIN, Oliver, *Whitehead's Naturalism and God*, Review of Religion, 3, 2, pp. 149-160.

MARTIN, R. M., *On Whitehead's Concept of Abstractive Hierarchies*, Philosophy and Phenomenological Research, 1959-1960, vol. 20, n° 3, pp. 374-382.

MATTEWS, W. H., *The religious Philosophy of Dean Mansel*, London, Oxford University Press, 1956, 23 pages.

MAYS, W., *Whitehead's account of speculative philosophy in Process and Reality*, Proceedings of the Aristotelian Society, 1945-1948, vol. 46, pp. 17-46.

— *Determinism and free will in Whitehead*, Philosophy and Phenomenological Research, 1955, 15, pp. 523-534.

— *Whitehead's Theory of Abstractions*, Proceedings of the Aristotelian Society, 1951-1952, 52, pp. 95-118.

MOHANTY, J. N., *Whitehead's philosophy of process*, Philos. Quarterly, Amalner, 1951, 24, pp. 89-104.

MOLLENHAUER, B., *Whitehead and the adventure of philosophy*, Philos. Quarterly, Amalner, 1951, 24, pp. 51-55.

MOORE, M. H., *Mr. Whitehead's Philosophy*, The Philosophical Review, 1931, vol. 40, 3, p. 265.

MORGAN, J., *Whitehead's Theory of Value*, Int. Journal of Ethics, 47, 3, pp. 308-316.

MOXLEY, J. D., *The Conception of God in the Philosophy of Whitehead*, Proceedings of the Aristotelian Society, 1933-1934, vol. 34, pp. 157-186.

MURPHY, A. E., *c. r. de « Symbolism, Its Meaning and Effect »*, de Whitehead, Journal of Philosophy, 1929, vol. 26, p. 489.

NORTHROP, F. S. C., *Alfred North Whitehead, 1861-1947*, Science, 1948, 107, pp. 262-263.

O'KEEFE, T. A., *Empiricism and applied mathematics in the natural philosophy of Whitehead*, Mod. Schoolman, 1951, 28, 4, pp. 267-289.

PACI, E., *Presentazione di Whitehead*, Aut-Aut, novembre 1952.

— *Definizione e funzione della filosofia speculativa in Whitehead*, G. crit. Filos. ital., 1953, 32, pp. 304-334.

— *Prospettive empiristiche e relazionistiche nel Whitehead perspeculativo*, Aut-Aut, 1953, pp. 279-297.

— *Sul primo periodo della filosofia di Whitehead*, Riv. Filos. 1954, 44, pp. 397-415.

Paci, E., *Whitehead e Russell*, Riv. Filos. 1954, 45, pp. 14-25.

Page, F. H., *Whitehead's Philosophy*, Dalhousie Rev., 1948, 28, 2, pp. 117-129.

Pastore, A., *Whitehead e Heidegger contro Kant*, Riv. Filos., 1947, 1, 3-4.

Pemartin, J., *Sobre el pensamiento de Alfred North Whitehead*, Revista de Filosofia, Madrid, 1948, 7, pp. 591-604.

Perez Navarro, F., *Los diálogos póstumos del filósofo Whitehead*, Cuadernos Hispanoamericanos, 1956, 26, pp. 386-387.

Roberts, L., *The philosophy of Alfred North Whitehead*, Isis, 36, 1945, pp. 78-81.

Robson, J. W. et Gross, M. W., *Whitehead's Answer to Hume*, The Journal of Philosophy, 1941, vol. 38, p. 85.

Root, V. M., *Eternal objects, attributes, and relations in Whitehead's philosophy*, Philosophy and Phenomenological Research, 1953-1954, 14, pp. 196-204.

Rotenstreich, N., *On Whitehead's Theory of Propositions*, Review of Metaphysics, 1952, 5, pp. 389-404.

Russell, B., *Whitehead and Principia Mathematica*, Mind, 1948, 57, 226, pp. 137-138.

— *Alfred North Whitehead*, Rivista critica di Storia della Filosofia, 1953, 8, pp. 100-104.

Saw, R. L., *The Grounds of Induction in Professor Whitehead's Philosophy of Nature*, Philosophical Studies, 1948, pp. 129-139.

— *An Aspect of causal connexion*, Proceedings of the Aristotelian Society, 1934-1935, vol. 35, pp. 95-112.

Schrag, C. O., *Whitehead and Heidegger : Process Philosophy and Existential Philosophy*, Dialectica, 1959, vol. 13, 1, p. 53.

Seaman, F., *Whitehead and relativity*, Philosophy of Science, 1955, 22, pp. 222-226.

Shearn, M., *Réponse à J. J. C. Smart*, Analysis, 1950, 11, 2, pp. 45-46.

Siegmund, G., *Alfred North Whitehead*, Philos. Jahrbuch, 1948, 58, 3-4, pp. 219-276 et pp. 333-388.

Smart, J. J. C., *Whitehead and Russell's theory of types*, Analysis, 1950, 10, 4, pp. 93-96.

Smith, V. H., *The nature and function of the self as developed in the philosophy of Alfred North Whitehead*, Educ. Theory, 1958, 8, n° 2, pp. 109-113.

Stahl, R., *Bergson's influence on Whitehead*, Personalist, 1956, 36, pp. 250-257.

Stebbing, L. S., *Mind and Nature in Prof. Whitehead's Philosophy*, Mind, 1924, vol. 93, p. 289.

— *Universals and Professor Whitehead's theory of objects*, Proceedings of the Aristotelian Society, 1924-1925, vol. 25, pp. 305-330.

— *Is the « fallacy of simple location » a fallacy?* Symposium Aristotelian Society, 1927, suppl., 7, pp. 207-223.

Taylor, H., *Hume's Answer to Whitehead*, The Journal of Philosophy, 1941, vol. 38, p. 409.

Tiebout, H. M., *Appearance and causality in Whitehead's early writings*, Philosophy and Phenomenological Research, 1958-1959, 19, pp. 43-52.

— *Subjectivity in Whitehead : A comment on « Whitehead and Heidegger »*, Dialectica, 1959, vol. 13, 3-4, p. 350.

URBAN, W. M., *Elements of Unintelligibility in Whitehead's Metaphysics : The Problem of Language in Process and Reality*, The Journal of Philosophy, 1938, vol. 35, n° 23, pp. 617-637.

USHENKO, A. P., *Negative Prehension*, Journal of Philosophy, 1937, vol. 34, 10, pp. 263-267.

— *A Note on Whitehead and Relativity*, Journal of Philosophy, 1950, 47, pp. 100-102.

VLASTOS, G., *Organic Categories in Whitehead*, Journal of Philosophy, 1937, vol. 34, n° 10, pp. 253-262.

— *Whitehead, Critic of Abstractions*, The Monist, 1929, vol. 39, p. 170.

VAN DER HORST, J. W., *De methode van de metaphysica volgens Alfred N. Whitehead*, Ann. Genootsch. wetenschap. Philos., 31e année, 25-33, *in* Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte en Psychologie, 1959-1960, 52, pp. 103-111.

WAHL, J., *La philosophie spéculative de Whitehead*, dans « Vers le Concret », Vrin, 1932.

WELLS, H. K., *The philosophy of A. N. Whitehead*, Science and Society, 1951-1952, 16, 1, pp. 27-43.

WHITTAKER, E. T., *Alfred North Whitehead 1861-1947*, Obituary notices of fellows of the Royal Society, 1948, 6, n° 17, pp. 281-296.

WHITTEMORE, R. C., *Whitehead's process and Bradley's reality*, Modern Schoolman, 1954-1955, 32, pp. 56-74.

— *Hegel's « science » and Whitehead's « modern world »*, Philosophy, 1956, 31, pp. 36-54.

— *Time and Whitehead's God*, Tulane Studies in Philosophy, 1955, vol. IV.

WINN, R. B., *Whitehead's Concept of Process : a few critical remarks*, The Journal of Philosophy, 1933, vol. 30, p. 710.

WRINCH, D. M., *Is the « fallacy of simple location » a fallacy?* Symposium, Aristotelian Society, 1927, Suppl., 7, p. 207.

WYMAN, M. A., *Whitehead's philosophy of science in the light of Wordsworth's poetry*, Philosophy of Science, 1956, 23, pp. 283-296.

XIRAU, R., *A. N. Whitehead : Tres categorias fundamentales*, Filosofia y Letras, Revista de la Facultad de Filosofia y Letras de la Univ. N. de Mexico, 1952, 23, n° 45-46, pp. 311-325.

XXX, *Alfred North Whitehead. His work*, Philosophy and Phenomenological Research, 8, 3, 1948, pp. 486-487.

Université de Liège.

VARIÉTÉS

Jaspers et la religion

par Jean Paumen

L'œuvre philosophique de Jaspers se présente, lorsqu'on entend la considérer dans l'unité de son inspiration, comme un discours sur la légitimité de la philosophie. Cette légitimité, Jaspers l'a diversement cernée, soit qu'il l'ait principalement fondée sur la pérennité de la philosophie, soit qu'il l'ait principalement fondée sur la spécificité de la philosophie. Ces deux perspectives se chevauchent intimement. Lorsqu'on adopte néanmoins la deuxième perspective, on a encore le choix entre plusieurs types d'illustration. Sa spécificité, la philosophie peut, en effet, nous la révéler dans son irréductibilité tantôt à la science, tantôt à l'art, tantôt à la religion. A cet égard, l'un des textes les plus instructifs de Jaspers est sans doute le septième chapitre de la *Philosophische Weltorientierung*. Nous pouvons y apprendre que la philosophie se révèle à elle-même dans la révélation de tout ce qui l'oppose à ce qu'elle n'est pas. Mais si ce dont elle se distingue la menace, elle doit s'affirmer dans l'affirmation constante de son autonomie. Ce qui établit sa pertinence, ce n'est pas ce qui peut l'apparenter à la science, à l'art ou à la religion, c'est ce qui doit l'en différencier. Aussi bien ceux qui contestent sa légitimité se réclament-ils volontiers de la science, de l'art ou de la religion. Or, chaque fois que la philosophie a cherché à éviter le combat, en consentant à se muer tantôt en philosophie scientifique, tantôt en poésie conceptuelle, tantôt en religion philosophique, elle a seulement réussi à se travestir et à se discré-

diter. Si la philosophie doit continuer à se conquérir, ce ne peut donc être que dans la conscience toujours vigilante d'une activité de différenciation radicale. Mais, comme la philosophie ne s'oppose pas de la même manière à la science, à l'art et à la religion, il faut bien qu'elle adopte, dans le combat qu'elle mène pour son existence, des stratégies différentes : elle peut *se mettre d'accord avec* la science; elle peut *aimer* l'art; elle doit *se trouver en lutte avec* la religion [1]. En d'autres termes, la tension qui existe entre la philosophie d'une part, la science, l'art et la religion d'autre part, est de nature hétérogène. A la fois *dialectique et révocable* lorsqu'il s'agit de la science, à la fois *inclusive et exclusive* lorsqu'il s'agit de l'art, elle n'est *absolue* que lorsqu'il s'agit de la religion [2].

Au moment où, dans la *Philosophische Weltorientierung*, il s'apprête à rendre compte de la tension absolue qui existe entre la philosophie et la religion, que nous dit toutefois Jaspers? Que *si l'on appelait déjà religion l'inconditionnalité existentielle qui se sait braquée sur sa Transcendance, alors la philosophie aussi serait une religion*; que *ce qui importe néanmoins, c'est de ne laisser s'estomper dans le vague ni la religion ni la philosophie* [3]. D'un autre côté, dans l'*Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort*, Jaspers, après avoir, une fois de plus, souligné l'irréductibilité de la philosophie à la science et dénoncé l'entreprise de mystification que constitue, à ses yeux, l'élaboration d'une philosophie scientifique, fait remarquer que si toute activité méthodique et rationnelle de pensée, cohérente et ordonnée, dont les résultats sont énonçables et communicables, est une science, alors la philosophie est, bien entendu, une science [4]. Au contraire, elle ne l'est pas et elle ne peut pas l'être, sitôt que l'on identifie le domaine de la science au domaine de ce qui est connaissable d'une manière universellement valable et uniformément contraignante [5]. Par

[1] *Philosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 2e édit., 1948, p. 251.
[2] *Philosophie*, pp. 251 et 252.
[3] *Philosophie*, p. 252.
[4] *Die Frage der Entmythologisierung*, München, 1954, pp. 106 à 110.
[5] *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 6e éd., 1953, pp. 641 à 646; *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin-Leipzig, 5e édit., 1933, pp. 144 à 148; *Philosophie*, pp. 272 à 282; *Existenzphilosophie*, Berlin, 2e édit., 1956, pp. 2 à 11; *Die Idee der Universität*, Berlin, 1946, pp. 12 à 19, 29 et 30; *Der philosophische Glaube*, München,

où l'on peut voir que, de part et d'autre, Jaspers rejette une certaine conception *large* de la religion (comme de la science), au profit d'une certaine conception *étroite*. S'il procède de cette manière, c'est parce qu'il entend précisément éviter que la discussion ne sombre dans un état de confusion où n'importe quoi est assimilable à n'importe quoi. Nul doute que si, maintenant, l'on refuse de parler le langage que parle Jaspers, et que l'on se réclame de la conception *large* de la religion comme de la science, on peut indifféremment traiter de sa philosophie tantôt comme d'une religion, tantôt comme d'une science.

Ceci dit, que recouvre cette conception *étroite* de la religion, qui permet à Jaspers de s'inscrire en faux contre toute collusion du philosophique et du religieux? Une *caractérisation externe* de la religion est possible; la prière, le culte, la Révélation, la communauté, l'Eglise sont les éléments constitutifs des trois grandes religions auxquelles Jaspers ne cesse de se référer, lorsqu'il parle de religion [6]. Au niveau du savoir, la Révélation se fixe d'abord dans le dogme, ensuite dans la théologie; au fil des siècles, l'Eglise incarne la pérennité de la Révélation et garantit la présence actuelle de la Transcendance. Au contraire, la philosophie ignore la prière, le culte, la Révélation; elle ne fonde aucune communauté, aucune Eglise; elle n'invoque pas de textes sacrés; elle ne formule aucune promesse de félicité; elle n'apporte aucune certitude sur le sens de notre vie. Le philosophe n'est pas un conducteur

1948, pp. 131 à 133; *Einführung in die Philosophie*, Zürich, 1950, pp. 9 et 10; *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, München, 1950, pp. 22 à 27; *Rechenschaft und Ausblick*, München, 1951, pp. 212 à 217, 328, 346 à 350; *Philosophische Autobiographie* (P.-A. Schilpp, *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Karl Jaspers*, Stuttgart, 1957), pp. 27 et 28.

Les textes auxquels nous prions ainsi le lecteur de se reporter l'amèneront irrésistiblement à esquisser, sur nouveaux frais, le portrait d'un philosophe qui, ayant d'abord été un savant (Jaspers rappelle volontiers qu'il est docteur en médecine et non en philosophie), a principalement et constamment réfléchi sur les relations de la science et de la philosophie, sur le statut de l'une et de l'autre, sur l'intrinsécité de leurs démarches propres, sur les modalités précises de leur symbiose, sur ce que l'on doit attendre et sur ce que l'on ne peut espérer de l'une et de l'autre.

[6] *Philosophie*, pp. 253 et 254.

d'âmes (tout au plus peut-il espérer les éveiller) [7]. Il ne détient pas la vérité; il vit (ou il meurt) de la quête de la vérité [8]. Dans la prétention à l'exclusivité, caractéristique du message chrétien, la philosophie découvre une intolérance fondamentale, une permanente invitation à la violence [9]. Ainsi caractérisée, la religion, aux antipodes de la philosophie, ne distingue que des adeptes *ou* des païens et des hérétiques; elle ne peut donc être que dogmatique [10]. Dès lors, le *choix* est de ceux que nul homme l'élude : ou renoncer à la liberté, ou renoncer à la Révélation. On en trouve l'explicitation la plus vigoureuse au centre de la polémique avec Bultmann; on en perçoit l'écho le plus ample dans la *logique philosophique*.

Dans *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, Jaspers reconnaît (comme il l'avait déjà fait au seuil de la quatrième leçon de *Der philosophische Glaube*) que, se proposant de parler d'un monde dans lequel il ne se sent point chez lui, il doit redouter de ne guère voir les choses que de l'extérieur [11]. Mais la prétention à toute démythologisation se fonde, chez Bultmann, sur deux présuppositions : une certaine conception de la science moderne invite à sacrifier délibérément maints contenus de la foi chrétienne; une certaine conception de la philosophie conditionne l'intériorisation des contenus de la foi qui sont encore censés être vrais [12].

Il est vrai que l'image moderne du monde, c'est l'image d'un monde dont aucun miracle ne vient troubler l'ordonnance causale; il est vrai aussi que la pensée scientifique n'établit rien qu'elle n'ait d'abord examiné et vérifié [13]. Mais s'agit-

[7] *Die geistige Situation der Zeit*, pp. 188 à 191; *Philosophie*, p. 810; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, 1949, pp. 285 à 292; *Rechenschaft und Ausblick*, pp. 219 et 220; *Philosophische Autobiographie*, pp. 66 et 67.

[8] *Von der Wahrheit*, München, 1947, pp. 651 à 653, 960 à 966; *Der philosophische Glaube*, pp. 11 et 12, 15 et 16, 117; *Rechenschaft und Ausblick*, pp. 290 et 291.

[9] *Der philosophische Glaube*, pp. 69 à 75.

[10] *Philosophie*, p. 256.

[11] *Der philosophische Glaube*, pp. 60 et 61; *Die Frage der Entmythologisierung*, p. 8.

[12] *Die Frage der Entmythologisierung*, p. 9.

[13] C'est chez Max Weber que Jaspers s'est, pour sa part, familiarisé avec l'idée que la science, par la rationalisation qu'elle ne cesse de promouvoir, précipite l'*Entzauberung der Welt*. Weber n'alléguait toutefois le désenchantement croissant du monde que pour en appeler plus

il seulement de rendre ainsi compte d'une certaine manière de comprendre, aujourd'hui universellement répandue et irrésistiblement triomphante, strictement propre à l'homme moderne? Ce serait, remarque Jaspers, oublier que, par exemple, la Résurrection n'est pas devenue, pour l'homme du vingtième siècle, plus incroyable qu'elle ne dut l'être pour l'homme du premier siècle [14]. D'autre part, les âges historiques de l'esprit humain ne sont pas si différents qu'il ne faille pas tenir compte de ce qu'ils peuvent présenter de typiquement permanent. Or, à travers les siècles, il n'y a sans doute rien de plus typiquement permanent, chez les hommes, que la croyance dans l'absurde [15]. En l'occurrence, la science moderne est hors de cause, quand bien même certains de ses résultats (dont l'origine est aussitôt méconnue et dont le sens est alors corrompu) alimenteraient actuellement les processus de rationalisation dont n'a cessé de s'accompagner n'importe quelle foi. Telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, la science ne pourrait d'ailleurs exercer, sur les réalités de la foi, d'autre action dissolvante que celle qu'a dû exercer jadis toute exi-

résolument à notre sens de l'ineffabilité dernière de l'être et à notre devoir d'opter entre les dieux. Ainsi Jaspers, à son tour, a-t-il situé le *non-savoir* dans le prolongement le plus intime du *savoir* (*Max Weber*, Bremen, 3e édit., 1948, pp. 39 à 41). Si, dès lors, une ombre plane sur l'œuvre et sur la vie de Jaspers, ce n'est point celle de Kierkegaard (« Ich bin überzeugt, dass weder Theologie noch Philosophie sich auf Kierkegaard gründen können », *Rechenschaft und Ausblick*, p. 129), ce n'est point non plus celle de Husserl (« ... letzte Gestalt der *wissenschaftlichen Philosophie* », *Schelling*, München, 1955, p. 84), encore moins celle de Heidegger (« ... Irrweg », *Allgemeine Psychopathologie*, p. 649), c'est celle de Max Weber, que maintes pages autobiographiques évoquent avec une ferveur sans mélange (*Rechenschaft und Ausblick*, pp. 329 et 330; *Philosophische Autobiographie*, pp. 20, 22 et 23, 43 à 46; *Antwort* [P.-A. Schilpp, *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Karl Jaspers*], pp. 839 à 841). Sur l'importance exceptionnelle du rôle qu'a joué Weber dans la formation et dans l'épanouissement de la pensée jaspersienne : J. Paumen, *Signification du premier hommage de Karl Jaspers à Max Weber* (Mélanges G. Smets, Bruxelles, 1952, pp. 547 à 560); *Raison et existence chez Karl Jaspers* (Bruxelles, 1958, pp. 141 à 177).

[14] *Die Frage der Entmythologisierung*, p. 9.

[15] C'est principalement dans le marxisme et dans la psychanalyse que se réfugie, de nos jours, cette croyance dans l'absurde (*Allgemeine Psychopathologie*, pp. 646 à 648; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, p. 170; *Einführung in die Philosophie*, p. 63; *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, pp. 27 à 29; *Rechenschaft und Ausblick*, pp. 210 à 212, 223 à 225, 287 et 288).

gence de rationalité universelle. Si de nombreux contenus de la foi biblique paraissent ruinés, ce n'est pas, comme le professe Bultmann, par l'effet de la science du temps présent, c'est, affirme Jaspers, par l'effet d'un *commun esprit des lumières*, qui est de tous les temps [16].

Reste maintenant que la foi biblique, Bultmann veut la sauver, grâce à l'*interprétation existentiale* que lui offre une *philosophie* qu'il appelle *scientifique* [17]. Cette philosophie (celle de Heidegger) consacrerait toute la compréhension naturelle que l'homme peut avoir de lui-même. Or, le propos de Heidegger, dans *Sein und Zeit*, est, selon Jaspers, inconséquent [18]. D'une part, l'analyse phénoménologique est censée garantir, en fonction d'un établissement rigoureux d'*existentiaux*, l'objectivité et la neutralité d'un savoir quelconque de la nature humaine. D'autre part, ce qui anime la construction, ce n'est pas l'indifférente mise en évidence de *l*'expérience (une et universellement valable) de l'existence humaine, c'est, au contraire, l'illustration typique d'*une* expérience (assurément fondamentale) de l'existence humaine. En cherchant dans l'*analytique existentiale* la grille qu'il appliquera à l'exégèse et à l'appropriation des textes bibliques, Bultmann, toujours selon Jaspers, assimile à un savoir contraignant ce qui n'a d'autre fonction que d'éveiller et d'inquiéter, méconnaît l'irréductibilité de la vérité à l'exactitude, et, après s'être mépris sur le sens de la science, se méprend sur le sens de la philosophie [19].

Récusant *philosophie scientifique* et *interprétation existentiale*, Jaspers récuse la démythologisation. Contre Bultmann, il affirme que la pensée mythique n'est pas dépassée, qu'elle n'est pas traduisible dans un langage clair, et que, par conséquent, le problème n'est pas de promouvoir quelque

[16] *Die Frage der Entmythologisierung*, pp. 10 et 11.

[17] *Die Frage der Entmythologisierung*, pp. 11 et 12.

[18] *Allgemeine Psychopathologie*, p. 649.
Jaspers reproche à Heidegger de tenter de réduire systématiquement l'*existentiel* à l'*existential*, ce qui est seulement possible (*nur möglich*) à ce qui est contraignant (*zwingend*). Telle est, en effet, l'existence qu'elle ne peut jamais devenir l'objet ni de quelque savoir cogent, ni de quelque intuition prophétique. Si le philosophe réussit néanmoins à l'éclairer (*erhellen*), c'est en fonction d'un absolu *non-savoir* dans lequel se serait, au préalable, renoncé le *savoir*.

[19] *Die Frage der Entmythologisierung*, pp. 12 à 15.

scientifique démythologisation, mais bien de veiller sur un précieux héritage. Le mythe raconte une histoire et reflète une intuition; il est indissociable des conditions précises de son élaboration singulière; il n'est pas la dépouille accidentelle de quelque universel qui, en tant qu'universel, ne pourrait être saisi que dans la stricte discursivité de tout entendement. La conscience en général échoue à entendre le mythe; l'existence ne réussit cependant à s'en nourrir qu'à la condition de ne pas conclure de la vérité existentielle du mythe à l'exactitude matérielle de son contenu [20]. Croire que le mythe véhicule quelque savoir, c'est le danger auquel Jaspers, par ailleurs, accuse Schelling de n'avoir pas su faire face [21]. Or, ce danger, la démythologisation, loin de l'exorciser, l'aggrave, en fonction même d'une méconnaissance brutale de la spécificité du mythe. Les décrets généraux de l'entendement n'atteignent pas l'inconditionnalité de l'existence historique qui s'éclaire dans le mythe [22]. L'entendement n'a pas à décider du lieu et du moment où les contenus mythiques médiatisent éventuellement, chez l'homme du vingtième siècle, l'épanouissement de l'existence. Les intuitions et les relations que nous apportent les grands recueils mythiques circonscrivent l'aire spirituelle où l'existence, au gré des images qui se renoncent les unes dans les autres, au rythme des histoires qui se neutralisent les unes par les autres, s'assure d'elle-même, dans la conscience absolue de sa liberté. La Bible est un des hauts lieux de ce combat que l'existence mène à elle-même et pour elle-même [23]. Les épopées et les tragédies grecques en sont un deuxième; les livres sacrés de l'Asie en sont un troisième [24].

Non que Jaspers, dans sa lecture de la Bible, n'opère, comme Bultmann, un choix. Seulement, ce choix, il ne se reconnaît le droit ni de le justifier au niveau de la conscience en général, ni de le confirmer au niveau de quelque Révélation. C'est assez dire que Jaspers lit la Bible, comme il lit les

[20] *Von der Wahrheit*, pp. 633 à 635; *Die Frage der Entmythologisierung*, pp. 19 et 20.

[21] *Schelling*, pp. 208 à 214, 216 à 221.

[22] *Philosophie*, pp. 696 à 698, 788 à 790; *Von der Wahrheit*, pp. 631 et 632; *Die Frage der Entmythologisierung*, pp. 20 à 22, 46 et 47, 88 à 90.

[23] *Der philosophische Glaube*, pp. 34 à 37, 76 à 79, 81 à 86; *Rechenschaft und Ausblick*, pp. 260 à 264.

[24] *Die Frage der Entmythologisierung*, p. 23.

Grecs, bref, comme on lit un dépôt profane [25]. Des hommes en quête de Dieu en sont les auteurs : si l'un continue de susciter notre attachement (Jérémie), l'autre est un schizophrène (Ezéchiel) [26]. Rien n'y est vrai de la vérité scientifique; tout peut y être vrai de la vérité existentielle, plurivoque et fugitive, inconditionnée et indémontrable.

Dans toute lecture de l'*Ancien Testament*, le philosophe veillera seulement à ce que ne s'affaiblissent point les graves tensions que l'on retrouverait, *mutatis mutandis*, dans les textes sacrés de l'Inde et de la Chine. L'intériorisation des contenus mythiques doit demeurer radicalement contestable [27]. Quant au Dieu vivant de sagesse, de vérité, de justice et d'amour, ce ne peut être qu'une image évanouissante et mensongère, simple relais sur les chemins qui conduisent indéfiniment aux signes de la Transcendance [28]. C'est alors chez Jérémie que Jaspers discerne l'allégation la plus claire de la Transcendance (là où il n'est plus guère question d'immortalité ou de pardon, là où il suffit que Dieu soit, là où le silence a eu raison du bourdonnement des questions et des réponses, la vérité peut filtrer, dans le renoncement même à tout contenu discursif, dans l'abandon même de toute confirmation mondaine) [29].

Les références de Jaspers (qui situe l'ère axiale de l'humanité entre 800 et 200 avant notre ère) au *Nouveau Testament* sont rares. Pourtant, dans le tome I de *Die grossen Philosophen*, Jaspers reconnaît en Jésus un des quatre *hommes qui donnent la mesure* [30]. Or, prophète juif (comparable à Jérémie, dans son affranchissement du joug des lois, des rites et du culte), Jésus l'est, en effet, par la conscience de se trouver

[25] *Antwort*, pp. 756, 762, 830.

[26] Jaspers a consacré à Ezéchiel une « étude pathographique » (*Rechenschaft und Ausblick*, pp. 80 à 89).

[27] *Die Frage der Entmythologisierung*, pp. 22 et 23, 47 et 48, 92 à 94.

[28] *Philosophie*, pp. 780 à 784, 816 à 819; *Von der Wahrheit*, pp. 691 à 695; *Einführung in die Philosophie*, pp. 45 à 48.

[29] *Allgemeine Psychopathologie*, p. 638; *Die Schuldfrage*, Zürich, 1946, pp. 95 et 96; *Von der Wahrheit*, pp. 794, 896; *Der philosophische Glaube*, pp. 63, 64, 76, 77, 78, 124, 127; *Einführung in die Philosophie*, p. 38; *Rechenschaft und Ausblick*, p. 284; *Antwort*, p. 817; *Die grossen Philosophen*, I, München, 1957, p. 203.

[30] Dans la *Weltgeschichte der Philosophie*, Socrate, Bouddha, Confucius et Jésus sont, en effet, *die massgebenden Menschen*; ainsi Jaspers est-il, sans doute, plus sensible à ce qui peut les unir qu'à ce qui doit les séparer (*Die grossen Philosophen*, I, pp. 219 à 225).

au service de la divinité, par une certaine façon de s'exprimer en paraboles, par une certaine volonté d'en appeler à quelque bouleversement des êtres et des choses, par l'imprécision suggestive de l'œuvre et du programme, par un même propos d'amour d'autrui et de dépassement du monde, par le caractère essentiellement pratique de sa prédication, par une intime et sourde complicité avec la souffrance et avec la mort, enfin par une certaine qualité allusive du silence [31]. Le reste (rachat de tous les croyants par un sacrifice dans lequel le Christ a pris sur lui leurs péchés; le Christ comme deuxième Personne dans la Trinité; le Christ comme *Logos* collaborant à la création du monde; l'Eglise comme *corps mystique* du Christ; le Christ comme deuxième Adam, instaurateur d'une humanité régénérée) n'a plus rien à voir avec Jésus et ne concerne guère que l'histoire des dogmes [32]. Ce qui revient à opposer, après Nietzsche, Jésus au Christ, le prophète à Dieu, l'éveilleur de foi à l'objet de foi [33].

Tout autre est évidemment la lecture de Bultmann. En tant que théologien, Bultmann négligerait volontiers les contenus de l'*Ancien Testament*, et, dans le *Nouveau Testament*, fait moins de cas des *Synoptiques* que des écrits johanniques et pauliniens [34]. En l'occurrence, la foi (dans l'instauration du salut) se trouve présupposée à toute compréhension. Peu importe, dès lors, ce que Bultmann élimine, dès l'instant où ce qu'il conserve demeure garanti par l'objectivité de quelque Révélation. Si l'entreprise de Bultmann viole l'*esprit de libéralité*, c'est dans la mesure où l'*interprétation existentiale* ne peut déterminer ce qui, pour la foi, se trouve dans la Bible [35]. Aucune existence ne reçoit l'assurance qu'elle a entendu le langage de la Transcendance; ce langage, elle cherche à l'entendre, du sein même de sa liberté [36]. A cette occasion, les mythes lui apportent un secours que ne sanctionne néanmoins aucune autorité.

[31] *Die grossen Philosophen*, I, pp. 186 à 195, 199 à 208.

[32] *Die grossen Philosophen*, I, pp. 208 à 214.

[33] *Nietzsche und das Christentum*, Hameln, [1946], pp. 17 à 37.

[34] *Die Frage der Entmythologisierung*, pp. 22 à 24.

[35] *Die Frage der Entmythologisierung*, pp. 34 à 37, 49 et 50.

[36] *Philosophie*, pp. 258 et 259, 527 et 528, 575 et 576, 604 et 605, 742 et 743; *Von der Wahrheit*, pp. 643 et 644, 1049 à 1054; *Einführung in die Philosophie*, pp. 43 à 45, 48 et 49, 70.

L'antinomie est donc insoluble : liberté ou Révélation. Jaspers et Bultmann se séparent sur un désaccord complet : d'une part, tout mythe peut devenir chiffre (la foi est *philosophique* et non révélée) ; d'autre part, quelque mythe doit devenir savoir (la foi est *religieuse* et révélée). Or, cette antinomie, Jaspers l'a méthodiquement explicitée dans *Von der Wahrheit.* L'antinomie de la liberté et de la Révélation porte, en effet, à son comble, l'antinomie de la *raison* et de la *catholicité.* Si le trait fondamental de notre quête de la vérité est une volonté d'unité, cette unité sera-t-elle comprise comme l'unité proposée d'une recherche sans terme ni limite, ou bien comme l'unité imposée d'une découverte qui ne serait plus revisable [37]? L'unité de la *raison*, c'est l'unité d'une vérité, dont nous ne faisons jamais que promouvoir le dévoilement, repérer les structures et les ressources. L'unité de la *catholicité*, c'est l'unité d'une vérité totale et possédée, statique et close, telle que les autres unités n'en seraient que des anticipations ou des contrefaçons. Précisément, l'exemple de la *catholicité* la plus accomplie, c'est la religion de l'*homme-Dieu* [38].

[37] *Von der Wahrheit*, pp. 834 à 847.

Par suite, la confiance dans la raison est un effort ininterrompu, une direction libératrice, une exigence qu'aucune satisfaction ne pourra définitivement satisfaire, un idéal d'ordre et de cohérence qu'aucun ordre, aucune cohérence ne pourront combler. Ainsi la raison se constitue-t-elle formellement elle-même, comme censure de tout culte et de toute superstition, comme réprobation des exclusivités, des détotalisations, des aveuglements et des mutilations (*Von der Wahrheit*, pp. 967 et 968, 982 à 987; *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, pp. 33 à 35). N'est-elle pas, en effet, la seule des sept modalités de l'englobant (*Weisen des Umgreifenden*), dont le propre soit, en somme, d'échapper intrinsèquement à tout danger d'absolutisation? Ouverte à tout, ne se fermant à rien, la raison clarifie et unifie; elle se dégraderait dans un entendement qui s'enivrerait de lui-même, si elle s'avisait de clarifier ce qui cesse d'être clarifiable ou d'unifier ce qui cesse d'être unifiable. Enfin, la raison, selon Jaspers, est *amour*, et ceci veut dire d'abord qu'elle est tolérance (*Von der Wahrheit*, pp. 991 à 993, 1003 à 1005). N'est-elle pas cette modalité de l'englobant à laquelle toute autre modalité de l'englobant doit de ne jamais s'estomper à l'horizon du dialogue et du souvenir? (*Vernunft und Existenz*, Bremen, 3e édit., 1949, pp. 45 à 48; *Von der Wahrheit*, pp. 114 et 115, 968 et 969). Par exemple, au-delà de l'entendement qu'elle anime comme une âme animerait un corps, elle n'a ainsi jamais besoin de le renier pour l'inspirer (*Von der Wahrheit*, pp. 116 à 118, 120 et 121).

[38] *Von der Wahrheit*, pp. 850 à 855.

Reste que l'inspiration de la philosophie de l'idéalisme allemand (Fichte, Schelling, Hegel) est, elle aussi, pleinement caractéristique du

Voilà pourquoi, dans la *Philosophische Autobiographie*, Jaspers parle de lui-même comme d'un *Aufklärer*. *Aufklärer* d'une *Aufklärung* qui entend seulement que l'on s'insurge contre toute autorité qui ne serait pas fondée, contre toute obéissance qui ne serait pas justifiée, que l'on se dresse contre tout ce qui peut entraver l'examen et la discussion [39]. Si rien n'assure, en effet, que le réel soit pleinement rationnel, Jaspers n'en a pas moins décidé de ne l'affronter qu'après avoir placé toute sa confiance dans la raison, qui est la *raison* de Kant et de Lessing, et qui est portée par l'*existence* [40].

Université de Bruxelles.

totalitarisme de cette *catholicité* contre les exigences et les méthodes de laquelle s'insurge Jaspers (*Von der Wahrheit*, p. 842; *Schelling*, pp. 281 à 283, 313 à 323). L'hostilité à la philosophie de l'idéalisme allemand et l'hostilité à la religion (*stricto sensu*) s'alimentent, chez Jaspers, aux mêmes sources : le respect de la raison *et* le sentiment de l'existence.

[39] L'*Aufklärung* à l'esprit de laquelle en appelle volontiers Jaspers est l'*Aufklärung* dont Kant (*Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?*, 1784) a pu dire qu'elle ratifie l'« Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit » (*Die grossen Philosophen*, I, pp. 562 et 563). Cette vraie (*wahre*) *Aufklärung* s'oppose alors à une fausse (*falsche*) *Aufklärung*, comme la clairvoyante confiance dans la raison (*Vernunft*) s'oppose au culte aveugle de l'entendement (*Verstand*), bref, comme le dynamique au statique (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, p. 175; *Einführung in die Philosophie*, pp. 83 à 85; *Die Frage der Entmythologisierung*, pp. 39 à 41). Précisément, si les vues de Kant sur la religion (*innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) sont exemplaires, c'est dans la mesure où elles lui sont inspirées par l'indéfectible souci de la prévalence de la *raison* sur l'*entendement* (*Die grossen Philosophen*, I, pp. 506 à 515).

[40] *Philosophische Autobiographie*, pp. 72 et 73.

Le thème directeur de la thématique jaspersienne est le thème de la complémentarité de la raison et de l'existence. Complémentarité garante d'un climat de fécondité, de rigueur et de lucidité. Ce climat est celui d'une recherche qui ne s'achève point et cette recherche est celle d'une philosophie également attentive aux exigences également propulsives du *traditionnel* et de l'*exceptionnel*, de l'*universel* et de l'*unique*, du *diurne* et du *nocturne*, de l'*éternel* et de l'*actuel*, etc. Dans l'inventaire des modalités de l'englobant, la raison et l'existence se trouvent être respectivement déterminées comme le lien (*Band*) qui les lie toutes et le soutien (*Boden*) qui les soutient toutes (*Vernunft und Existenz*, pp. 48 et 49; *Von der Wahrheit*, pp. 47 et 48). Ce n'est donc pas seulement parce que la raison et l'existence ne sont pas réductibles l'une à l'autre, que la philosophie, telle que la conçoit Jaspers, est, aux antipodes de la religion, ouverte et inachevée; c'est aussi et c'est surtout parce que la raison et l'existence sont indissolubles et complémentaires l'une de l'autre.

NOTES ET DISCUSSIONS

Les Essais philosophiques sur Whitehead

édités par le professeur I. Leclerc [1]

Comme son titre l'indique, cet ouvrage est destiné à nous montrer combien l'œuvre de Whitehead a gardé de sa pertinence et comment on peut utiliser certaines de ses données pour aborder des problèmes philosophiques particuliers. C'est dans cette mesure que l'on peut distinguer parmi les quatorze essais réunis par l'éditeur, ceux qui sont consacrés directement à Whitehead et ceux qui traitent de questions auxquelles la pensée de Whitehead n'est pas étrangère. On retrouvera, comme essayistes, quelques-uns des auteurs qui se sont le plus intéressés au philosophe anglo-américain (voir la bibliographie dans le présent numéro de la Revue), dont I. Leclerc, en son avant-propos, rappelle qu'il fut attiré par la philosophie dès ses premières années d'études universitaires. C'est un préjugé, selon Leclerc, que d'attribuer à Whitehead une connaissance superficielle des problèmes traditionnels de la philosophie et de voir dans cet amateurisme la cause directe des grandes difficultés d'ordre philosophique et des obscurités de langage (véritable *crux* des traducteurs) qui lui sont très couramment reprochées — mais certainement à bon droit. Whitehead est un métaphysicien convaincu de ce que la tâche première de la philosophie est de construire des systèmes cosmologiques, et d'interpréter l'expérience en termes de ces systèmes.

C'est une conviction semblable que l'on retrouve dans *Esquisse d'une philosophie* (Sketch of a Philosophy) de F. B. Fitch [II], mais dans cette esquisse — à notre avis trop courte que pour révéler toutes ses richesses, qui sont réelles — les notions whiteheadiennes de « préhension » (le processus par lequel les événements sont en interrelation) et d'« ingrédient » (le passé causal d'un événement est un ingrédient de cet événement) ou la notion semi-whiteheadienne de « élément concret ultime » (« primary occasion » : la notion whiteheadienne est celle de « actual occasion »), sont repensées au niveau de la logique combinatoire; l'auteur admet, à côté des universels abstraits, des universels concrets, dont les quelques exemples qu'il en donne ne nous semblent cependant pas très éclairants (l'attribut d'appartenir au passé causal ou au futur causal d'un événement primitif); enfin, pour Fitch, les éléments concrets ultimes *constituent* l'espace-temps plutôt qu'ils ne le *remplissent* (comme c'est le cas chez Whitehead). Objection discutable.

[1] I. Leclerc (ed.), *The Relevance of Whitehead,* Philosophical Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Alfred North Whitehead, London, Ruskin House, George Allen and Unwin, 1961, 384 pages.

Dans *L'accès à la métaphysique* (The Approach to Metaphysics), V. Lowe [VII] définit, avec Whitehead, la métaphysique comme étant la recherche d'une théorie générale de l'existence (« l'effort pour caractériser d'une manière générale l'univers qui nous entoure »). L'auteur analyse chaque terme de cette citation provenant de *Nature and Life*, en montrant que Whitehead leur accordait un sens très choisi. Pour Whitehead, la métaphysique reste spéculative et devient plus particulièrement organiciste et théiste. Elle commence, comme chez Aristote, par l'étonnement, mais pour Whitehead, celui-ci ne disparaît jamais, même « quand la pensée philosophique a fait de son mieux ».

Chez G. Martin [VIII], professeur à l'Université de Bonn, la métaphysique est science universelle et ontologie générale (Metaphysics as Scientia Universalis and as Ontologia Generalis), et elle doit être de préférence celle-ci plutôt que celle-là, car une théorie générale des principes convenant à tous les mondes possibles est hasardeuse, sinon impossible, alors que l'ontologie peut être l'expression d'une métaphysique en tant que science rigoureuse (comme le croit H. Scholz). Or, chez Whitehead, les deux théories — science universelle et ontologie générale — sont le plus souvent liées, et quand elles se détachent l'une de l'autre, c'est au détriment de l'ontologie [2].

Abandonnons maintenant ces généralités sur la métaphysique pour examiner brièvement divers essais consacrés à des notions rencontrées chez Whitehead ou suggérées par son œuvre. Ch. Hartshorne [III] étudie certaines modalités du jugement existentiel (Metaphysics and the Modality of existential Judgments), se référant à quelques-uns des meilleurs travaux consacrés à la question (Popper, Lazerowitz, Anscombe, N. Malcolm, R. M. Martin). Un bel objet de réflexion demeure, à ce propos, l'argument ontologique, dont on ne pourra décider de la validité ou de la non-validité avant que la logique modale ne soit elle-même tout à fait au point.

C'est la troisième partie de l'article de N. Lawrence [V] qui a retenu le plus notre attention : examinant les rapports entre le temps, la valeur, et le moi (Time, Value, and the Self), et rappelant d'abord la définition que donne Whitehead de la « valeur » (réalité intrinsèque d'un événement), Lawrence remarque que certaines valeurs (le terme étant volontairement anthropomorphique pour Whitehead) requerront plus de temps que d'autres pour arriver à leur phase d'« ingression » (insertion d'un passé pourvu de sens dans le présent), de sorte que, puisque l'événement réel est définissable en termes de valeurs, il faut en inférer que l'événement aura un ordre de grandeur qui lui attribuera un type déterminé.

I. Leclerc [VI] analyse la manière dont Whitehead renouvelle la problématique aristotélicienne de la forme et de l'acte : la forme s'identifie à l'acte; mais on ne peut parler de réduction ou d'équation de l'une à l'autre; la forme s'actualise plus qu'elle n'est ou mieux, elle n'existe que parce qu'elle est actualisée.

Nous rapprocherons à présent l'article de W. A. Christian [I] (*De quelques usages de la raison*) et celui de D. D. Williams [XIV] (*Divinité, monarchie et métaphysique : la critique whiteheadienne de la tradition théologique*). Christian distingue d'une part des questions de doctrine (exemple : tous les Bouddhas sont-ils un ?) et des questions fondamen-

[2] Mais est-ce bien rendre justice à l'épistémologie de Whitehead?

talement religieuses (exemple : qu'est-ce que les êtres humains doivent adorer ?) et d'autre part des questions fondamentalement spéculatives (exemple : y a-t-il des substances impérissables ?). Il tente ensuite de prouver que la raison intervient semblablement dans l'analyse de ces questions et dans la construction des théories qui en sont les réponses, et que les théologiens rencontrent effectivement des questions de philosophie spéculative et les philosophes spéculatifs des questions plus particulièrement religieuses au cours de leurs investigations respectives. Il n'y a pas de raison de les ignorer. Williams montre précisément de son côté ce que l'œuvre de Whitehead apporte au Christianisme en tant que religion cherchant sa métaphysique.

A. H. Johnson [IV] a fait œuvre utile en consacrant son étude aux problèmes du langage chez Whitehead (*Whitehead on the Uses of Language*), d'une part car il est intéressant de savoir ce que Whitehead pense du langage en général et d'autre part pour mesurer l'impact que pourrait avoir le point de vue de la philosophie du langage — tellement suivi en Grande-Bretagne ces dernières décennies — sur la problématique whiteheadienne. En outre, étant donné les difficultés mêmes que soulève le langage métaphysique de Whitehead, on peut espérer trouver par ce biais au moins des éclaircissements quant aux critères qui ont guidé Whitehead dans le choix de son propre langage philosophique, si bien que l'éditeur du recueil que nous commentons aurait peut-être dû placer l'article de Johnson en tête des essais. Whitehead n'a cessé de considérer le langage comme étant « le triomphe de l'ingéniosité humaine ». La notion fondamentale est ici celle de « référence symbolique », ce qui est signification pouvant devenir symbole et vice versa, selon le système de pensée dans lequel l'usager du langage opère. Whitehead, contrairement aux philosophes de l'école d'Oxford (on cite Ryle, Strawson, ...), n'accorde aucune importance primordiale aux *règles* déterminant l'usage conforme, et par là la signification des termes et expressions du langage. Johnson remarque qu'il est implicite à la position de Whitehead de considérer comme excessive l'analogie entre faire usage d'un langage et jouer un jeu (notion de « language-game » de Wittgenstein). L'idée de « jeu » doit évidemment sembler inacceptable à Whitehead, dont la philosophie est toute d'honnêteté et de sérieux (comme le remarque Ch. Hartshorne dans son article introductif). La nécessité de survivre dans un milieu donné impose des limitations à nos conventions et à nos stipulations arbitraires. Le langage présente d'ailleurs de redoutables obstacles, et ses lacunes interdisent de poser adéquatement quelques-uns des problèmes fondamentaux pour l'homme (ces problèmes métaphysiques et religieux qui, pour le positivisme logique, sont des pseudo-problèmes). C'est pourquoi il est indispensable de forger de nouveaux symboles à l'usage de nouvelles expériences, car « l'anglais conventionnel est la sœur jumelle de la pensée stérile » (critique directe à l'adresse de la philosophie du langage ordinaire). Whitehead, on le sait, n'a pas manqué de procéder à un renouvellement du vocabulaire, à la fois par la création de néologismes et par l'attribution de sens nouveaux à des concepts anciens : en conséquence « aucun langage ne peut être autre chose qu'un langage elliptique » et « la précision est une illusion ».

Le sort que réserve à l'empirisme un grand métaphysicien est toujours digne d'intérêt : W. P. D. Wightman [XIII] étudie ce problème (*L'empirisme de Whitehead*) et commence par rappeler le passage de

The Aims of Education and other Essays où Whitehead fait démarrer la science et la métaphysique du même donné de l'expérience immédiate, toutes deux partant ensuite dans des directions opposées et poursuivant leur tâche propre. La nouveauté la plus frappante dans le fondement métaphysique de l'expérience tel que le conçoit Whitehead est, selon Wightman, l'idée que ce n'est pas le temps qui périt, mais les constituants réels du monde (le principe de la conservation de l'énergie restant compatible avec cette conception). Dès lors, l'individu, la personne sont des abstractions. Pour une entité réelle, périr c'est entrer en relations (to be prehended) avec d'autres entités réelles, atteignant ainsi ce que Whitehead appelle « l'immortalité objective ».

P. Weiss [XII] examine précisément cette dernière notion dans ses rapports avec l'histoire (*History and objective Immortality*). La doctrine de l'immortalité objective affirme que le passé est un composant actif du présent : l'auteur critique cette conception et tend plutôt à admettre une philosophie pour laquelle il y a des substances qui persistent à travers le temps historique.

Dans un article assez technique, mais très systématique et très bien documenté, W. Mays [IX] montre combien importante est la place que détient le mémoire de 1906 : *On Mathematical Concepts of the Material World* dans l'ensemble de la production whiteheadienne. Selon Mays, ce mémoire, qui précède les *Principia Mathematica*, mais est déjà écrit dans leur symbolisme, est le lieu où se rencontrent, dans l'œuvre de Whitehead, les bases des études de géométrie, des *Principia*, de ses travaux sur la physique, de ses travaux de philosophie naturelle et de métaphysique. Il s'agit plus particulièrement d'une application de la méthode axiomatique à ce qui doit constituer l'objet de toute théorie physique possible (travail différant de celui de von Neumann et de Reichenbach, mais qui aurait pu, nous semble-t-il, retenir l'attention de Carnap par exemple). En fait Whitehead construit dans cet ouvrage qui, selon Mays, n'a pas suffisamment retenu l'attention des interprètes de son œuvre, une série de cosmologies possibles. Pour Whitehead, en effet, la philosophie spéculative et la méthode axiomatique ont comme caractère commun d'être hypothético-déductives et d'utiliser la méthode de « l'hypothèse de travail ».

C'est profondément dans l'histoire des philosophies que s'engage H. Wein [XI] en comparant Kant et Whitehead (*In Defence of the Humanism of Science*), Whitehead et N. Hartmann (une comparaison avec S. Alexander pourrait également se faire, il nous semble). Il ressort des citations que fait l'auteur combien Whitehead avait conscience du discrédit de la métaphysique, lui qui écrivait (*Process and Reality*) : « La pensée européenne est représentée comme un éparpillement de systèmes métaphysiques, abandonnés sans être réconciliés les uns avec les autres »; mais ce n'a jamais été pour lui une raison de ne point faire de métaphysique, car il suffisait de renouveler celle-ci dans un sens anti-dogmatique pour la justifier.

Eva Schaper [X] nous parle de la perception esthétique, qu'il faut rattacher à la théorie générale de l'expérience chez Whitehead (efficacité causale et « immédiateté présentative ») : la perception esthétique est la « perception pour elle-même », « sans fin ultérieure »; le sens platonicien de l'*aisthêsis* se trouve en quelque sorte repris dans cette conception, selon l'auteur (et celle, pourrait-on ajouter, de « finalité sans fin » de Kant).

Cet ensemble de quatorze essais, variés et d'une écriture souvent très dense, est précédé d'un article introductif de Ch. Hartshorne (*Whitehead et la philosophie contemporaine*). Hartshorne, qui a bien connu Whitehead, constate l'influence grandissante de ce philosophe. Il défend sa philosophie de la créativité contre les critiques du positivisme (opposition radicale du synthétique et de l'analytique), du pluralisme dogmatique issu de Hume (les événements sont séparables et sans relations internes), du matérialisme (attaquant le panpsychisme de Whitehead), du déterminisme, du réalisme naïf, de l'antiplatonisme. Il en fait le plus grand penseur spéculatif depuis Leibniz. C'est en vérité une grande familiarité avec l'œuvre complexe et difficile de Whitehead qui fait l'unité de tous les essais que nous venons de passer en revue, familiarité en général très sympathisante et dont nous avons sans doute, en cours d'exposé, bien involontairement perdu les nuances et le ton. Tous ceux qui ont contribué à l'ouvrage acceptent la métaphysique comme étant possible et celle de Whitehead comme étant plus valable qu'une autre, partageant ce jugement de Ch. Hartshorne, selon lequel « pas plus en métaphysique qu'en physique ou en biologie nous ne pouvons identifier nos problèmes à ceux du XVIIe ou du XVIIIe siècle » (p. 120). Mais le mérite de la philosophie de Whitehead — mérite que l'on peut retrouver d'ailleurs dans toutes les grandes métaphysiques — tient, pour celui qui n'est pas spécialement porté à la métaphysique, à ce que l'œuvre du philosophe contient de grandes et admirables parties d'analyse (l'analyse étant toujours le critère de l'antidogmatisme, puisqu'elle peut être refaite et approfondie). En aucun cas, toutefois, nous ne pourrions recommander *The Relevance of Whitehead* à ceux qui voudraient apprendre à connaître l'œuvre de Whitehead : on n'y est point *introduit* par la lecture de ces essais qui, bien au contraire, supposent pénétrés les arcanes de la philosophie whiteheadienne, et qui s'adressent à un public déjà suffisamment initié. Il serait d'autre part préférable d'aborder l'ouvrage dans l'ordre que suggère et indique notre compte rendu. Des notes biobibliographiques concernant les auteurs d'articles et un index terminent l'ouvrage.

Jacques Ruytinx.

Université de Liège.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ABBAGNANO, Nicola, *Dizionario di Filosofia.* Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1961, in-4°, XII-905 pages, 9.000 lires.

Rédiger un dictionnaire, quasi seul, est toujours, nous semble-t-il, une entreprise pleine d'embûches et qui, sans même faire état de la somme de travail qu'elle requiert, exige un très grand courage. Comme on ne peut être absolument compétent dans tous les domaines, même d'une seule branche comme la philosophie, la valeur des articles qu'on rédige est fatalement inégale et l'on court le risque de se faire critiquer par les spécialistes pour avoir omis ici ou là tel détail, telle indication, tel nom ou telle interprétation. D'autant plus que celui qui veut juger d'un tel travail s'arrête aux articles qui se rapportent à ses propres préoccupations.

A moins qu'on ait relevé quelques erreurs flagrantes, on aurait tort, à notre sens, d'adresser quelque reproche que ce soit à un auteur de dictionnaire et particulièrement à M. N. Abbagnano et parce qu'il a eu le courage d'entreprendre cette tâche immense et parce qu'il l'a réussie : non seulement tous les termes essentiels s'y trouvent définis mais leur histoire en est rappelée avec indication des auteurs et ouvrages auxquels ils se rapportent.

En coupant les pages de ce gros volume, nous ne nous sommes arrêté évidemment qu'aux articles traitant de questions auxquelles nous nous sommes intéressé nous-même. La plupart nous sont apparus tout à fait remarquables, présentant dans leur concision un exposé clair et complet des doctrines. Nous citerons parmi ceux qui ont retenu notre attention, l'article *Empirismo* (encore que nous nous soyons étonné de n'y point voir citer Hume), *Emozione* qui offre l'essentiel des théories psychologiques et philosophiques sur ce point, les termes *Essere*, *Esperienza*, *Illuminismo*, etc. Dans d'autres articles, nous avons relevé certaines omissions ou ce qui nous paraît tel parce que ce sont des auteurs que nous avons étudiés nous-même ou des questions auxquelles nous nous sommes intéressé. Par exemple, à *Carattere*, nous n'avons pas trouvé les noms de psychologues américains, comme Sheldon et Cattell; à *Grazie* celui de Raymond Bayer, auteur d'une des plus remarquables études sur la grâce; à *Misticismo*, celui de saint Jean de la Croix au moins aussi important que sainte Thérèse qui est citée; quant à saint François d'Assise qui y figure, il ne nous paraît pas un vrai mystique. Nous ne trouvons pas à *Probabilità* le nom de Hume qui y a apporté cependant une grande attention, ni davantage au terme *Sentimento* alors que le sentiment joue dans sa doctrine un rôle si impor-

tant. Aux termes *Vitalismo* et *Volontarismo* aurait pu être cité Maine de Biran dont le nom figure au terme *Io* très justement.

Ce sont là des omissions que chaque spécialiste ne pourra s'empêcher de relever mais qui n'entachent en rien la valeur du Dizionario de M. Abbagnano, qui constitue un précieux instrument de travail et qui, à ce titre, doit figurer dans toutes les bibliothèques.

J. L.

SAMBURSKI, S., *The Physical World of the Greeks*, New York, The Macmillan Company, 1957, 255 pages, 4 $.

The publication of this book marks a turning point in the studies of ancient science. By attempting to offer a critical reconstruction of Greek physical thought, Sambursky shows concretely how such interest could prove historically and logically revealing. He shows this by indicating in detail how conceptual comparisons could prove illuminating; and by an evaluative approach that avoids distortions of history. Without claims to completeness or chronological order, he begins his reconstruction of Greek physics around a number of key ideas. As the choice of the ideas themselves suggests, they are taken either out of the historical scene or from the vocabulary of later conceptual developments. Aiming chiefly at the elucidation of the physical notions of the Presocratics, Aristotle, and the Stoics, his discussion falls into three parts. In the first he tries to describe the method, subject, and limits of Greek physics. In the second he explores the implications of these concepts in the systems, for example, of Aristotelian kinematics or Atomistic mechanics or Stoic dynamics. And in the third, an interpretation of the entire tradition is attempted. In this concluding part, Sambursky's incisiveness is demonstrated. By an examination of such problematic ideas as those of Milesian opposition or Anaximander's Vortex, of the Anaxagorean Mind or Democritus' Necessity, of the Pythagorean numerical order or the Stoic Continuum, a basis for reasonable comparisons has been safely established. On the basis of this the wider implications of Greek physics are systematically elaborated.

The discussion is introduced with a provisional characterization of what is scientific in Greek natural philosophy. Since the conventional distinctions between ancient and modern science may misrepresent Hellenic thought, Sambursky wisely insists that we discriminate between the doctrines of medieval Aristotelianism and the issues of earlier Greek inquiry. By indicating subsequently what in such an inquiry is reminiscent of later developments and what appears to be peculiar to it, he offers a lucid definition of Greek science. The significance of this can hardly be overrated. For while it is a commonplace that the Presocratics were the first to understand the world scientifically, explaining in detail how this was conceived and by what means it was established is scarcely a mean task.

As the surviving textual evidence suggests, Greek natural philosophy was seriously hampered by three limitations. It did not appreciate the value of systematic experimentation; it did not recognize fully the analytical power of mathematics; finally, it failed to appreciate the significance of the control of nature through technology. But these shortcomings notwithstanding, it did accomplish certain things that

justify our comparisons of it with later science. The Milesian and post-Parmenidean pluralists were scientific because they made use of hypotheses in the explanation of nature; they endorsed the doctrine of the conservation of the primordial matter; they conceived of the possibility of reducing quality to quantity; they discovered the value of the principle of sufficient reason (Anaxagoras); they noted the importance of mechanical models; they acknowledged the presence of universal forces at work in the world (Empedocles); they decided to view the world in terms of number and measure (the Pythagoreans); and, finally, they stressed the importance of sense perception. Sambursky's remaining nine chapters take up the systematic explication of these accomplishments.

The second chapter is devoted to a discussion of the effects of mathematical ideas on physics from the days of the Pythagoreans to the days of Hellenistic science. It is suggested that the role played by mathematics in modern physics may be assumed to have been also played by early mathematics in early physics. It is accordingly implied that an elucidation of the mathematical notions of the Greeks would be the best introduction to their physical thought. Thus it is shown that the notational limitations of Greek arithmetic forced the early geometers to depend on questionable physical ideas, and similarly it is maintained that the properties of numbers, misidentified with those of things, compelled physicists to turn into arithmeticians. In the same context it is claimed that many problems posed and solved by the Pythagoreans proved useful in the later generalization of mathematics. The concept of geometrical perfection, the importance of mathematical proportion, and the discovery of irrational numbers are accordingly regarded by Sambursky as the logical anticipations of the tradition that led to the method of approximation, the continuum, and the idea of dimensional quantity. Viewed from such a standpoint, incidentally, the physics of Archimedes or Aristotle may be interpreted as systematic elaborations of similar fundamental notions.

But, there are differences between Greek and modern physics. The most striking lie in the insistence of the Pythagoreans to view the cosmos as a living organism—a view that forced them to compromise their rigor; similarly, in the fact that Greek physics remained static on account of its chronic failure to conceive of time in a quantitative manner. Excepting this last point, the remaining observations of Sambursky represent a summary of the standard interpretations of Pythagoreanism. On account of the ambiguities inherent in the orthodox position and Sambursky's own failure to elaborate his interpretation, the propriety of distinguishing at all within Greek thought between static and dynamic representations appears dubious. If most of Greek physics is distinctly qualitative, there is no single method by which we can attribute this safely to the limits of mathematics or language or technology. Sambursky's admission that Aristotle "was aware of the numerical nature of time" (p. 46) further complicates this problem.

Chapters III and IV summarize the pre-Aristotelian and Aristotelian astronomical ideas. Throughout these discussions the principles of astrophysics are constantly kept in the foreground. Thereby, Sambursky's observations about celestial mechanics prove revealing. But some difficulties still persist. Let us look, for example, at Eudoxus' use

of geometrical models. The theory of concentric spheres was introduced, it appears, as a hypothesis to "save the phenomena" while at the same time it managed to explain them. Heracleides, Hipparchus, Aristotle were important astronomers because they realized that the accuracy of their descriptions necessitated the constant modification of their hypothesis, and the adjustments of this hypothesis accounted for the precision of its preductions. Now Sambursky's desire to associate Greek astronomy solely with the alleged sophistication of these operations is both unhistorical and misleading. It is fairly clear, even from the extensive tradition quoted by Sambursky, that what the Greek astronomers meant by "saving the phenomena" is much more like recording them and classifying them (e.g. their relative positions) than verifying them by reference to a deductive model. Another difficulty is this: Is it reasonable for us to say that the Aristotelian dynamics of natural places and types of motion can be exposed by a refutation of their teleological background? While it could be admitted that the Aristotelian qualitative distinctions might be shown to be fruitless in use, is it necessary that a rejection of them should be advanced on the soundness of modern physics or the claimed unsoundness of teleology? Historically at least it would be much more revealing about Greek physics to explain under what conditions such qualitative distinctions were regarded as fruitless, than try to deduce their illegitimacy from the citing of later considerations. Sambursky, I feel, despite the succinctness of his summary, sheds no new light on the meaning of "physical" as construed at least by, say, the non-scientific contemporaries of Aristotle. This is precisely why his argument is constantly exposed to the charge of being anachronistic and circular.

The next three chapters take up the physical views of the Stoics and Atomists. It must be mentioned, Sambursky's decision to include the Stoics in his discussion and elaborate in detail their views is quite welcome. For it is here that he makes his most original contributions. Turning briefly to the Atomists, the well-known ingredients of their system—atoms, void, free motion—are described and explained; the implications of these notions in the construction and knowledge of the cosmos are indicated; and, in conclusion, the significance of the underlying resemblance between the ancient doctrine and modern atomic thought is assessed. A complaint: Even though it is not far-fetched to say that the Atomists were the first rigorous mechanists, the first to use scientific reasoning based on evidence by analogy, and the first to rely on inference of the invisible from the visible, the full significance of this is not by itself clear. May we, for example, really say that the systematic implications of these doctrines made it any sounder the ideal of physical knowledge as construed by the predecessors of the Atomists? Do the atomistic claims represent demonstrable growth of knowledge in their historical setting? An analysis solely in terms of modern associations is not only historically dubious, it is also logically puzzling. Sambursky's corresponding failure to say anything novel about Aristotle's interpretation of the atomic conception of molecular structure plainly bears this out. In conclusion, the deeper meaning of Stoic physics is "deduced." While it is unfair to criticize in principle the fruitfulness of this approach, its historical soundness must be judged on its own merits. Sambursky undoubtedly identifies correctly many of the technical uses of such Stoic terms as "fate", "the dynamic con-

tinuum", or "the interdependence of things" when these terms are examined separately. But when they become the pivotal points for arguments designed to establish the close similarities between the Stoic conception of, say, the function of a variable, probability and continuity, and the modern conceptions, the whole discussion loses its cogency and force. It is certainly natural that in specific physical contexts the ideas examined suggest comparisons with corresponding later ideas. But to claim because of this that their physical connotations, as originally understood by the Stoics, in fact are completely exhausted by such associations is highly misleading. We do know from different sources that a number of other problems were at least as prevelant in the minds of the Stoics, e.g. political and moral issues. In what respect these problems affected the growth of physical concepts and how the latter acquired their autonomy—these could prove, I suspect, highly revealing questions. For they could certainly disclose the full complexity of Stoic physics and could also provide a less partial basis for criticism. Sambursky, however, seems too eager to modernize and praise the past to show enough patience to reconstruct it.

The concluding three chapters follow the same line. His constant talk about the quantitative treatment by the Atomists of the physical properties of bodies does not explain in the least how this avoided reliance on qualitative distinctions. Consistently ignoring such difficulties, indicates a reluctance to acknowledge candidly the well-known inconsistencies ot Atomism. The auxiliary references by Sambursky to statistical considerations, Brownian movements, non-Euclidean spaces etc. prove of no help.

The picture we get of the Stoic doctrines (Chapters VI, VII) is in certain respects equally baffling. This is not because our author fails to offer a sufficiently articulate interpretation of their views. It is rather because his interpretation is a bit too articulate. Instead of proposing an analysis on the evidence of certain clear concepts, he first selects the analytical model and only later proceeds to the elucidation of the abstracted terms. This forces him to pose questions the relevance of which is not evident. Further, it makes it hard for the reader to determine in what sense the adopted position has exhausted all that one could significantly say about certain issues that modern science appears to ignore. Thus it is claimed that "the cornerstone of Stoic physics is the concept of continuum in all its aspects" (p. 132). On the basis of its modern associations, the notions of the "dynamic", "tensional", "principle of convergence", "finite and infinite sets" are subsequently introduced; next the plausible synonyms of these notions within Stoicism are tracked down (τόνος, πνεῦμα, συμπάθεια); and finally the entire stoic system is neatly deduced.

With the exception of the very last chapter—a truly brilliant essay on the strengths and weaknesses of Greek science, the other two chapters are devoted respectively to the development of Greek cosmogonies and to astrophysical theories. The reader will find here an acute evaluation of the significance of rotatory motion in early cosmogonies; an incisive analysis of the concept of Mind in the Anaxagorean system; a careful re-examination of the causes that led to the breakdown of Aristotelian kinematics; and, finally, a noble quotation from Seneca defining the essence of scientific progress in terms of cumulative results.

It should be clear that this is a work that merits the most prolonged consideration and discussion. It is indeed a study with which everyone concerned with the history of Greek science will have to come to grips.

Peter DIAMADOPOULOS,
University of Maryland.

Ralph M. BLAKE, Curt. J. DUCASSE and Edw. H. MADDEN, *Theories of Scientific Method : The Renaissance through the Nineteenth Century*, edited by Edw. H. Madden, Seattle, University of Washington Press, 1960, 15,5×24, IV-346 pages, 6,50 $.

Cet ouvrage est un exposé historique de quelques-uns parmi les principaux systèmes de méthodologie des sciences, depuis la Renaissance jusqu'au XIXe siècle. A J. Ducasse sont dus les chapitres consacrés à Fr. Bacon, D. Hume, F. W. Hershell, W. Whewell et J. Stuart-Mill; à R. M. Blake, ceux qui traitent de la Renaissance, de R. Descartes et de I. Newton; et à E. H. Madden, ceux qui exposent les conceptions de Th. Hobbes, de W. S. Jevons, de Ch. S. Peirce et de Ch. Wright (plusieurs de ces chapitres ont paru antérieurement). On voit par cette énumération que les philosophes et les savants du continent européen qui, au XVIIe, au XVIIIe et au XIXe siècle, ont médité sur les procédés de la science, sont quelque peu négligés.

L'on admet en général, actuellement, que les méthodes inductives appliquées dans les sciences expérimentales consistent pour l'essentiel dans la découverte d'hypothèses destinées à expliquer des faits observés ou à systématiser des lois déjà acquises; ces hypothèses doivent être soumises à l'épreuve et acquièrent un degré plus ou moins élevé de probabilité suivant le nombre, la variété et la qualité des conséquences que l'on en déduit et que l'on vérifie directement par l'observation. C'est pourquoi les auteurs de cet ouvrage ont centré principalement leurs études sur la manière dont ont été conçus le rôle et l'importance des hypothèses dans les sciences empiriques.

Quelques-uns des problèmes qu'elles soulèvent ont été l'objet d'abondantes controverses à l'époque de la Renaissance. Au XVIIe siècle, sous l'influence de Descartes, la plupart des penseurs ne voient en elles que des principes provisoires et approximatifs; seule une démonstration inspirée des méthodes mathématiques peut éventuellement leur conférer une certitude totale, vers quoi d'ailleurs doit tendre toute science. Hobbes reconnaît que la physique est contrainte de se satisfaire d'hypothèses auxquelles une telle certitude fait défaut, mais ne renonce pas néanmoins à la possibilité de déduire certaines parties de cette discipline à partir des principes *a priori* de la géométrie et de la mécanique théorique.

C'est au XVIIIe siècle que l'on commence de se résigner à une science expérimentale dont les principes ne peuvent atteindre au plus qu'un degré élevé de probabilité. Huygens proclame sans ambages qu'elle est constituée essentiellement d'hypothèses de ce genre; Newton souscrit à cette opinion mais avec moins de netteté; il décrit toutefois les méthodes hypothético-déductives avec une ampleur inconnue jusqu'alors.

Les philosophes du XIXe siècle, étudiés dans cet ouvrage, n'ont fait que suivre cette voie; mais leurs apports ont grandement contribué au perfectionnement des connaissances acquises au XVIIIe en matière de méthodologie des sciences.

S. ISSMAN.

Sinn und Sein, ein philosophisches Symposion. Herausgegeben von Richard Wisser. Fritz-Joachim von Rintelen gewidmet. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1960. (Gr. 8°, xv-860 Seiten.)

Das Buch ist Fritz-Joachim von Rintelen gewidmet, über dessen Philosophie Richard Wisser unter dem Titel „Wertwirklichkeit und Sinnverständnis“ (S. 611-708) berichtet. Fünfzig Aufsätze sind nach folgendem Schema angeordnet: Philosophie als Grundproblem. I. Vom Sinn des Seins : 1. Sinn und Sinnverständnis. 2. Wege der Seinserkenntnis. 3. Sichten des Seins. 4. Transzendieren und Transzendenz. II. Vom Sinn des menschlichen Seins : 1. Der Mensch in seiner Freiheit. 2. Wert und Wertwirklichkeit. 3. Kultur und Geist. 4. Sinnstruktur und Geschichte. — Ein Personen- und ein Sachverzeichnis sind angefügt.

Die verschiedenen Untersuchungen sind, wie Wisser in der Einleitung bemerkt, „nicht aus einem Geiste heraus“ gewachsen, aber sie sind „in einem gemeinsamen Geiste“ geäußert, dem des „Freundseins durch Philosophie“ (S. VIII). Eine unmittelbare Interpretation des Buchtitels liefert Heyde (Berlin) : *Vom Sinn des Wortes Sinn, Prolegomena zu einer Philosophie des Sinns.* Abgesehen von der Vielzahl der Aufsätze macht die Verschiedenheit der Standorte es unmöglich, dem Leser den Inhalt des Buches in Kürze nahezubringen.

Es lassen sich aber interessante Beobachtungen über gewisse Momente unseres modernen Philosophierens machen, wenn auch nicht alle philosophischen Richtungen zu Wort kommen. (Wisser betont in der Einleitung, das Buch sei *ein* Symposion.)

1. Einige Untersuchungen sind vornehmlich historisch interessiert : Jaeger (Cambridge, Mass.) : *Seinsgewissheit und βιὸς θηωρητικός. Die Griechen und das philosophische Lebensideal.* Martin (Bonn) : *Die Objektivität und die Realität der Wahrheit in der Philosophie von Leibniz.* Benz (Marburg) : *Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart.*

2. Eine Anzahl von Aufsätzen beschäftigt sich mit der Analyse unserer Gegenwart, so : Ricœur (Paris) : *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie* (der zu Sartre bemerkt, „die Nichtung ist die Schattenseite eines umfassenderen Aktes, dessen Lichtseite nicht enthüllt worden ist“); Gabriel (Wien) : *Sein und Wahrheit, zu dem gegenwärtigen Stand der Wahrheitsfrage* (über logischen Positivismus und Existentialismus); Heinemann (Oxford) : *Erscheinen und Sein* („es gibt nicht eine für sich bestehende Welt, es gibt nur eine Mannigfaltigkeit von Welten“); Müller (München) : *Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn;* Abbagnano (Turin) : *Wissenschaft und Freiheit;* Schwarz (Wien) : *Sinn und Aufgabe der heutigen Universität;* Spranger (Tübingen) : *Leben wir in einer Kulturkrise?* und schließlich Toynbee (London) : *Saeva Necessitas? Kritik der Theorien über den Zerfall der Kulturen. Vom Sinn geschichtlichen Seins.*

3. Die Psychiatrie ist vertreten durch Delgado (Lima) : *Sinn und Unsinn im Wahnsinn.*

4. Die östliche Philosophie kommt zu Wort in den Arbeiten von Nikam (Mysore) : *Sein und Freiheit in der indischen Philosophie;* Radhakrishnan (Delhi) : *The spirit of the metaphysical quest;* Nishitani (Kyoto) : *Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus;* Suzuki (Kyoto) : *Vom Leben angesichts der Ewigkeit.* Von den übrigen Ver-

fassern zeigen sich nur bei Charlotte Bühler (Los Angeles) (*Basic Tendencies of Human Life, Theoretical and clinical considerations*) ein Gewahrwerden und vor allem ein Ernstnehmen der Evidenzen der östlichen Kulturen. (Cf. S. 488).

Nikam betont das indische Mißtrauen gegen das abstrakt schlußfolgernde Denken (S. 256), den Unterschied von Erkennen und Denken. „Indische Philosophie fragt nach dem Absoluten, verabsolutiert aber nichts, auch keine Erkenntnisweise." (S. 263.) „In den Upanishaden heißt es, daß die Wahrheit *weit* ist. Sie warne uns davor, zu sagen, ich weiß es gut." (S. 263.) „Wer da sagt, er wisse nichts, der weiß, wer da sagt er wisse, der weiß nicht." (S. 264). Nikam spricht von der Freiheit des Geistes, „die weite Wahrheit zu erkennen und zu leben, jeder auf seine Weise, nach seiner Erfahrung, nach seiner Wahl". „Wer das Höchste (die Wahrheit) erkennt, was er auch wähle, fürwahr, es gehört ihm." (S. 265.) Auch Suzuki erklärt, daß es „kein Denken von Gott" gibt (S. 429). Wisser meint, „das gemeinsame Gespräch" als „weiterführender Weg" gewinne angesichts der Vielheit der philosophischen Richtungen an Bedeutung. Vergleicht man aber die Aufsätze der östlichen Verfasser mit vielen der europäischen, dann erscheint es einem doch zweifelhaft, ob das Gespräch wirklich weiterführt und ob es nicht einfach bei dem Austausch von Meinungen bleibt!

Interessant ist die Anmerkung Nikams zu dem cogito sum des Descartes als der „Bezeugung der eigenen Existenz", es sei „nur die halbe Wahrheit". Die Upanishaden sprechen von dem „Werden eines *neuen* Bewußtseins" von der Verwandtschaft mit allem und der Einheit von Natur, Mensch und Gott (S. 261). Für den Buddhisten ist die res cogitans eine Illusion (Nishitani S. 382). Und für die islamische Ontologie gilt nicht das cogito sum, sondern das volo ergo sum (Sharif, Lahore, *Islamic View of Being and Sense*, S. 274).

5. Wie der Titel zeigt, ist das Interesse an der Ontologie die Klammer, die alle Untersuchungen zusammenhalten soll.

Nun ist die Lage der Ontologie eine sehr merkwürdige. Diemer (Mainz) (*Vom Sinn des ontologischen Fragens*) erklärt, „daß wir in der Ontologie zwar dauernd mit den Begriffen Sein und Seiend operieren, aber nie angeben können, was wir damit meinen". Er spricht geradezu von einem „Skandal der Ontologie", weil „sie noch nie versucht hat, den Begriff von ‚sein' zu klären". „Denn fragen wir doch einmal : was meinen wir damit, wenn wir vom Seienden sprechen?" (S. 238.) Diemer schließt seinen Beitrag mit dem Satz : „Nicht das Ontologische macht uns selig, sondern das jeweilige Metaphysische." (S. 244.)

Außer Diemer ist es nur Marcel (Paris) (*Der Mensch vor dem totgesagten Gott*), der in nüchterner Weise zum Ausdruck bringt, daß für ihn das Heil der Philosophie nicht in der Ontologie liegt. „Nur so viel sei gesagt, daß der in mancher Hinsicht gewiß geniale Verfasser von *Sein und Zeit* sich meines Erachtens einer Täuschung hingibt über den Vorteil, den er aus dieser Unterscheidung (von Seiendem und Sein) zu ziehen vermag, *denn sie bleibt allzu sehr den grammatischen Kategorien verhaftet*." (S. 443.) Man könnte hinzufügen, daß die Frage, was das Seiende zum Seienden mache (vgl. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers* usw., Freiburg-München, o.J. : die ontologische Differenz nur als Kausalverhältnis zu verstehen), eine höchst bedenkliche ist; sie erinnert — wie Mandolfo es nennt — an die „operationale" Interpretation der Natur der Dinge bei den griechischen Naturphilosophen, die

die handwerkliche Tätigkeit als einen Schlüssel zur Wesenserkenntnis betrachteten!

Dem Leser wird bei der Lektüre die merkwürdige Lage der Ontologie heute recht deutlich. Man hat manchmal den Eindruck, daß das ontologische Schema etwas gewaltsam angewendet wird : so spricht Benz von der Mystik als „Seinserfüllung“ bei Meister Eckhart. Er sagt, daß der Seelengrund „jenseits aller Begriffe, namenlos und unaussprechlich“ sei (S. 407). Wenn das so ist, ist er dann nicht auch jenseits der ontologischen Aussagen? Verschleiert nicht gerade der ontologische Titel die Kühnheit der Eckhartschen Auffassung? Hocking (Cambridge, Mass.) gibt seinem Aufsatz den Titel : „Intersubjektivität als ontologisches Problem“. Es ist indessen nicht einzusehen, inwiefern der Aufsatz etwas anderes behandelt als das „Problem der Intersubjektivität“. Hocking redet von *Ich, Du, Wir, Raum, Zeit, Wert* usw. — inwiefern tritt dabei das „Seiende“ als solches auf?

Problematisch erscheint auch die Behauptung Rüfners (Bonn) *Zur Methode der ontologischen Forschung* : „Die Tiefe des Seins ist nicht irgendwie und irgendwem offenbar, sondern nur *echten Personen*, die nicht nach außen, sondern nach innen sich wenden, der innerlichen Seinsintensität gewahrwerden und auf diese Weise in ihrem ins Unendliche offenen *personalen Seinsgrund* bereit sind für die Unausschöpflichkeit der Wahrheit.“ (S. 225.) *Wer* ist nun aber „echte Person“, welches sind die Kriterien ihrer Echtheit? Oder wird die Echtheit durch die Annahme einer bestimmten Ontologie bewiesen? Die Echtheit der Haltung läßt sich nicht mit der Wahrheit der durch sie ermöglichten Einsicht begründen, denn nur wenn die Haltung „echt“ (und das heißt doch wohl : für die Wahrheitsfindung geeignet) ist, ist die resultierende Evidenz der Index der Wahrheit!

Wenn es heißt (Munoz-Alonso, Valencia, *Zeit und Zeitlichkeit*, S. 547) : „Seiend meint das Sein, das der Mensch ist. Aber das „Seiend“ zerstört nicht das Sein, das seiend *ist*, sondern offenbart es und entfaltet es“, dann möchte man schlicht fragen, welche *Einsicht* denn hier ausgesprochen ist?

Oder was soll man sich denken bei folgenden Sätzen : das Reale „erhellt sich im Licht des Seins“, wo doch das Sein unbekannt ist (Sciacca, Genua, *Das Existierende und das Empfundene*, S. 287)? Oder (S. 290) : Das Sein „erleuchtet“ die Existenz — dabei wird im gleichen Zusammenhang vom Geheimnis des Seins gesprochen, und : das Sein „als Idee“ „bewirkt“, „daß jede Existenz eine *echte* Unendlichkeit *einschließt*“?

Und was heißt der Satz, der Mensch „greift immer schon durch alles Seiende hindurch, greift nach dem Sein und *ergreift es*“? (Lotz, Rom, *Vom Sein zum Sinn*, S. 296.) Woher kommt die Einsicht in die Charakteristika der unmittelbaren Schau des Göttlichen? (ib. S. 308). Was heißt schließlich, das Streben präge sich „als das Lieben, mit dem das Sein seine Fülle umfängt“? (S. 309.)

Die angeführten Beispiele illustrieren die Tatsache, daß die „Ontologen“ allzu leicht vergessen (vgl. die oben zitierte Warnung von Diemer), daß wir ja gar nicht wissen, was Sein und Seiendes sind, und daß es darum nicht angeht, diese Begriffe so zu behandeln, als ob von ihnen eine Erleuchtung, ein Licht ausgehe und ohne weiteres zu tieferen Einsichten führe.

6. Noch eines fällt dem Leser auf : Im Gegensatz zu den Ver-

tretern der östlichen Philosophie und Autoren wie Marcel, Ricœur, Heinemann tritt einem erstaunlich häufig ein Philosophieren entgegen, das man kaum anders als dogmatisch charakterisieren kann — man stellt da Behauptungen auf, ohne sie zu begründen, als ob sie für jeden ganz einsichtig seien!

So wird die Erkennbarkeit alles Seins ohne weiteres behauptet. (Maritain, New Jersey, *Sein und Sinn der Philosophie*, S. 25; Lotz S. 302; nach Holzamer, Mainz, *„Analogia entis" als Weg zum Sinnverständnis im Denken der „Philosophia Perennis"*, S. 132, soll die Zuordnung von Sein und Erkennbarkeit im „Ich-Seins-Erlebnis" „zwingend miterfahren" werden.)

Die Philosophie der Angst sei von dem „Ich" der Philosophen inspiriert, meint Maritain — soll damit gesagt sein, daß die thomistische mit dem „Ich" des Thomas nichts zu tun hat? Jedenfalls aber hat nach diesem Autor Thomas „das ganze Universum des christlichen Denkens" „ausgetragen", „ohne etwas dabei verloren gehen zu lassen" (S. 28).

Holzamer statuiert ganz einfach die Participatio unseres „Seins- und Sinnverständnisses" an dem absoluten Sein (S. 134). Ebenso erklärt Rüfner, „das Endliche sei nur partizipierend am Sein" (S. 223). Er spricht von dem „Einstieg in die innere Seinsintensität, Seinserfülltheit, Seinsvollkommenheit" (S. 222), ohne zu illustrieren, wie das denn nun vor sich geht.

Sciacca (*Das Existierende und das Empfundene*) beginnt mit dem Satz : „Die logische und metaphysische Möglichkeit des Realen beruht auf *dem Wesen des Seins*. Die Idee des Realen geht seinem Hervortreten voraus. Das Reale ist mithin zunächst ein Akt des Denkens und danach durch Gottes schöpferische Tat Realität." (S. 281.)

Ein Beispiel für viele ist die Art, wie Lotz die Begriffe Seiendes und Sein ohne weiteres als metaphysische Größen einführt und gar nicht das Bedürfnis empfindet, ihre metaphysische Geltung zu begründen (S. 295-297). So „kommt der absoluten Setzung ihre Absolutheit kraft des allumfassenden Ausgriffs und damit letztlich kraft des allumfassenden Seins zu". „Die Absolutheit der Setzung ist eine solche, die im allumfassenden Sein als ihrem Grund wurzelt." (S. 302.) Das Sein erscheint hier als das Primäre, auf dem die Erkenntnis sich gründet. Es wäre aber erst einmal die Aufgabe des Denkens, die metaphysische Geltung des Seinsbegriffes zu erweisen.

(Ähnliches bei Raeymaeker, *Le sens de l'être et celui de l'absolu*, S. 377-378).

Bei Munoz-Alonso lesen wir, daß der Mensch in der Zeit begründet ist (S. 540) und auch, daß der Mensch die Zeit begründet (S. 546), daß das Nichts Idee ist und daß der Mensch aus dem Nichts „hervorgeht" (S. 540), und auch, daß der Mensch *nicht* aus dem Nichts „ausgeht" (S. 541). Ohne Begründung heißt es, „die Zeit biete Gott für die Seelen Leiber" (S. 542).

Wisser zitiert Krügers Ausspruch : „Wenn man aus der Weite des modernen historischen Weltbildes heraus fragt, ob wir uns entschließen wollen, diese europäische Tradition und ihr griechischer Anfang habe das *Monopol der Wahrheit . . . , dann müssen wir den Mut haben zu sagen* : ja; dieses Stück Geschichte hat in der Tat eine ausgezeichnete Bedeutung." (S. 617.) Seit wann aber ist der Mut eine ratio sufficiens in der Philosophie?

von Rintelen (S. 618) redet von dem „ewigen Bestand philosophischer Urwahrheiten". Man möchte wissen, welche das sind. Er beruft sich auf ein „naturgegebenes Anrecht", „einen im Leben sich erfüllenden positiven Sinn durch die dem Werthaften zugewandte „Freude" aufzuschließen" (S. 636). Aber ist die „Naturgegebenheit" eine zureichende Basis? Ist sie nicht ein Faktum, nach dessen Grund zunächst sehr ernsthaft zu fragen wäre?

von Rintelen charakterisiert gewisse Philosophien als „zeitverfallene", er selbst strebt eine Philosophie an, die „als zeitüberlegene Philosophie alle Fragen vor dem Forum der unbestechlichen überzeitlichen Wahrheitsforderung stellt sowie aus dem Wissen der Jahrhunderte heraus und aus ihren schon gewonnenen berechtigten Erkenntnissen beantwortet" (S. 677). Wie aber läßt sich jemals *dartun, daß* eine bestimmte Philosophie *nicht* zeitverfallen ist, daß *sie* alle Fragen vor dem Forum der Wahrheit beantwortet, daß *sie* die *wahren* Erkenntnisse der Vergangenheit zu entdecken vermag?

Wer so etwas von seinem Denken behauptet, beruft sich auf seine Evidenz und Selbstgewißheit — aber die anderen berufen sich auf *ihre* Evidenzen!

Ist dieses Programm nicht eine gefährliche Illusion? Wir zitierten oben die Upanishaden : „Wer da sagt, er wisse, der weiß nicht"! Wer also danach glaubt, die Wahrheit zu haben, der *verfehlt* sie.

Ist es wirklich ein vernünftiger Mut, „das Monopol der Wahrheit" zu behaupten? Ist es nicht mutiger, gewisse unserer Traditionen ernsthaft in Frage zu stellen und z. B. die Weisheit der Upanishaden *ernsthaft* mit der griechischen zu konfrontieren?

7. Wisser sagt in der Einleitung (S. VIII), das Symposion rechne in einem gesteigerten Maße mit dem Leser und fordere ihn auf zum „Austrag der verschiedenartigsten Argumente". Sicherlich besteht das Interessante des Buches darin, daß der Leser einen lebendigen Eindruck von der Mannigfaltigkeit unseres heutigen Philosophierens bekommt und in dem Nebeneinander und Gegeneinander der Auffassungen die entscheidende Problematik immer deutlicher vor sich sieht.

Karlo Oedingen, Köln.

OUVRAGES REÇUS

CORBIN, Henry, *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, 4 hors-texte, Paris, Corrêa (Buchet-Chastel), 1960 (La Barque du Soleil), 14×19, 419 pages. 21 NF.

ARISTOTE, *Morale et Politique*. Textes choisis et traduits par F. et C. Khodoss, Paris, Presses Universitaires de France, 1961 (*Les grands textes*, Bibliothèque classique de Philosophie), 11,5×17,5, 202 pages. 5 NF.

ÉPICURE, *Les Épicuriens*. Textes choisis par Jean Brun. Paris, Presses Universitaires de France, 1961 (*Les grands textes*, Bibliothèque classique de Philosophie), 11,5×17,5, 172 pages. 4 NF.

LOENEN, J. H. M. M., *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen, Netherlands, Royal Van Gorcum Ltd., Dr. H. J. Prakke & M. G. Prakke, 1959, 16×24, 207 pages. 14,50 Fl.

CUMONT, Franz, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York, Dover Publications, 1961, 13,50×20,50, xx-116 pages. 1,35 $.

PAASSEN, C. R. VAN, *Platon in den Augen der Zeitgenossen*, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein, Westfalen-Geisteswissenschaften, Heft 89), 16×23,50, 44 pages. 3,30 DM.

POOLE, Reginald Lane, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, 2nd ed., revised, New York, Dover Publications, 1961, 13,5×20,5, XIII-327 pages. 1,85 $.

DESCARTES, *Correspondance*. Publiée avec une introduction et des notes par Charles Adam et Gérard Milhaud, t. VII, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 14×22,5, 426 pages. 30 NF.

SPINOZA, Baruch, *Principles of Cartesian Philosophy*. Newly translated from the Latin by Harry E. Wedeck; with a Preface by Dagobert D. Runes, New York, Philosophical Library, 1961, 11,5×19, 192 pages. 4,75 $.

CARR, Herbert Wildon, *Leibniz*, New York, Dover Publications, 1961, 13,5×20,5, VI-218 pages. 1,35 $.

LUPORINI, Cesare, *Spazio e Materia in Kant. Con una introduzione al Problema del « Criticismo »*, Firenze, G. C. Sansoni, 1961, 14×21, 375 pages, 2.500 lires.

KRÜGER, Gerhard. *Critique et Morale chez Kant. Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, trad. par M. Regnier, préface d'Eric Weil, Paris, Beauchesne et ses fils, 1961 (Bibliothèque d'Archives de Philosophie), in-8° carré, 272 pages. 15 NF.

WEISS, Antonia Ruth, *Friedrich Adolf Trendelenburg und das Naturrecht im 19. Jahrhundert*, Kallmunz Opf., Verlag Michael Lassleben, 1960 (*Münchener Historische Studien Abteilung Neuere Geschichte*, Herausgegeben von Franz Schnabel, 3), 17×25, xx-151 pages.

BOCHENSKI, I. M., *Contemporary European Philosophy*, translated from the German by Donald Nicholl and Kart Aschenbrenner, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961, 11×18,5, XVIII-326 pages. 1,75 $.

ZABEEH, Farhang, *Hume Precursor of Modern Empiricism. An Analysis of his Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960, 16×24, VII-166 pages.

SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. I, vol. II, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960, 2 volumes 15,5×24,5, XXXII-391 pages et IX-392 à 735 pages.

BAUSOLA, Adriano, *L'Etica di John Dewey*, Milano, Società editrice Vita e Pensiero, 1960 (Pubbl. dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie Terza, Scienze filosofiche, vol. II), 16,5×24,5, 225 pages. 2.000 lires.

Prospect for Metaphysics. Essays of Metaphysical Exploration, ed. by Ian Ramsey (Hilary Armstrong, C. B. Daly, J. S. Dickie, A. C. Ewing, D. J. B. Hawkins, Hywel D. Lewis, Mark Pontifex, Ian Ramsey, D. A. Rees, Howard Root, Ninian Smart, I. Trethowan), London, George Allen and Unwin, 1961, 14×22, 240 pages. 25 sh.

BLANSHARD, Brand, *Reason and Goodness. Based on Gifford Lectures at the University of St Andrew. Noble Lectures at Harvard University*, London, George Allen and Unwin; New York, The Macmillan Co., 1961 (The Muirhead Library of Philosophy), 14×22, 451 pages. 42 sh.

CHAUCHARD, Dr. Paul, *L'Humanisme et la Science*. Paris, Spes, 1961, in-8° couronne, 208 pages. 6,30 NF.

MARTIN, Gottfried, *An Introduction to General Metaphysics*, translated by Eva Schaper and Ivor Leclerc; with a Foreword by Sir David Ross. London, George Allen and Unwin, 1961, 13×19,5, 156 pages. 18 sh.

WERNER, Charles, *L'âme et la liberté*, Suivi de *Essai d'une nouvelle monadologie*. Paris, Payot, 1960, 14×23, 184 pages. 12 NF.

MEIGNE, Maurice, *La constance des théories formelles et le fondement des Mathématiques*, Paris, Librairies scientifique et technique Albert Blanchard, 1959, 16,5×25, 104 pages. 12 NF.

PEPPER, Stephen C., *World Hypotheses. A Study in Evidence*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961, 13,5×20, XIII-348 pages. 1,95 $.

DE BRUYNE, E., *Grondproblemen van de Wijsgerige Logica*, boekdeel I en II, Brussel, Paleis der Academiën, 1959 (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren. Verhand. nr 34), 2 volumes, 18×26, VIII-435 pages et VIII-436 à 889 pages.

LUCAS, Edouard, *Théorie des Nombres*, tome I : *Le calcul des nombres entiers. Le calcul des nombres rationnels. La divisibilité arithmétique*. Nouveau tirage augmenté d'un avant-propos de M. Georges Bouligand. Paris, Librairies scientifique et technique Albert Blanchard, 1961, 17×25, XXXIV-520 pages.

MÜLLER, Max, *Expérience et Histoire*, Louvain, Publications Universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1959, 13,5×20, 92 pages. 80 FB.

SIMON, René, *Morale*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1961, 14×22,5, 290 pages.

PRÉVET, François, *Morale et Métier. La recherche scientifique*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 16×24, 533 pages.

LANDMANN, Michael, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, Geschichts- und Sozialanthropologie, München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1961, grand in-8°, 238 pages. 15 DM.

VAN STEENBERGHEN, F., *Dieu caché, Comment savons-nous que Dieu existe?* Louvain, Publications Universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1961 (Essais philosophiques, 8), 12,5×18,5, 371 pages. 100 FB.

ROIRON, Jacques, *Vers l'Unité trine*; I *par les sens*; II *par le cerveau*; III *par le cœur*, Paris, Nouvelles Editions Debresse, 1960, 13,5×21,5, 181 pages. 7,80 NF.

RUNES, Dagobert D., *Letters to my Teacher*. New York, Philosophical Library, 1961, 11,5×19, 105 pages. 2,75 $.

STAROBINSKI, Jean, *L'œil vivant, essai*, Paris, Gallimard, 1961 (Collection « Le Chemin »), in-8° cournone, 257 pages. 9,50 NF.

Archive for History of Exact Sciences, ed. by C. Truesdell, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, vol. I, n° 1.

Anales del Instituto de Investigacions psicopedagogicas, San Luis (Argentine), t. V, 1957-1958.

Miscelânea de Estudios a Joaquim de Carualho, Figueireida-Foz (Portugal), 1960, nº 5.

La Revue Libérale. Paris, 1961, nº 33.

Symposium, Recife-Pernambuco (Brasil), II, 2.

REVUE DES REVUES

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, Assen (Nederland), 53e jaargang, aflev. 2, januari 1961.

J. P. van de Geer, *Het « begrip » als psychologisch begrip.* — J. B. Ubbink, *Begripsvorming in de moderne natuurwetenschap.*

Archives de Philosophie, Paris, t. XXIII, cahier III, juillet-septembre 1960.

J.-D. Robert, *Philosophie des sciences, intelligibilité de l'univers matériel et preuve de Dieu.* — P. Fontan, *Difficile vérité.* — R.-V. De Smet, *L'activité philosophique au Pakistan.*

T. XXIV, cahier IV, octobre-décembre 1960.

G. Morel, *De la notion de principe chez Aristote.* — A. Joussain, *Le possible et le réel chez Bergson.* — I. Fetscher, *Hegel et le marxisme* (fin). — P. Rousselot, *Théorie des concepts par l'unité fonctionnelle suivant les principes de saint Thomas.* — J.-D. Robert, *Le problème du fondement de la vérité chez Husserl,* dans les *Logische Untersuchungen* et la *Formale und Transzendentale Logik.*

Bijdragen, Nijmegen, Brugge, deel 21, aflevering 4, 1960.

J. Kijm, S.J., *De beleving van de leegte.* — J. De Cock, S.J., *Het symbolisme van de duif bij het doopsel van Christus.*

The British Journal for the Philosophy of Science, Edinburgh and London, Vol. XI, No. 43, November 1960.

W. Russell Brain, *Space and Sense-Data.* — W. Mays, *History and Philosophy of Science in British Commonwealth Universities.* — H. C. Plaut, *Condition, Cause, Free Will, and the Direction of Time.* — D. K. C. MacDonald, *Physics and Chemistry : Comments on Caldin's View of Chemistry.*

Bulletin signalétique (Anciennement Bulletin Analytique), Paris, 1960, vol. XIV, n° 4.

Philosophie, Sciences humaines.

Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, 54e année, 1959.

Bergson et nous. Actes du xe congrès des sociétés de philosophie de langue française. Paris, 17-19 mai 1959.

54e année, n° 2, avril-juin 1960.

25 avril 1959 : *La conception de la conscience chez Kant et chez Husserl.* Exposé : M. Aron Gurwitsch.

Cercetari filozofice, Bucuresti, anul VII, n° 4, 1960.

*** *Certains problèmes de la recherche philosophique envisagés à la lumière des documents du IIIe Congrès du Parti ouvrier roumain.* — C. Vlad, *Le rôle de la superstructure nouvelle dans la formation et le développement de l'échange socialiste d'activités, fondé sur la propriété du peuple entier.* — M. Cernea, *La transformation socialiste de l'agriculture et la solution de la contradiction non antagonique entre le socialisme et la petite production.* — A. Joja, *Origines de la dialectique et de la logique.* — H. Wald, *La phénoménologie, philosophie de la bourgeoisie moribonde.* — *** *De l'importance du matérialisme dialectique pour l'essor de la recherche scientifique* (à la lumière des tâches assignées par le IIIe Congrès du Parti ouvrier roumain).

(En roumain.)

Anul VII, n° 5, 1960.

Gh. Chepes et Gh. P. Apostol, *L'action réciproque des forces productives et des relations de production dans le processus de parachèvement de l'édification du socialisme en Roumanie.* — A. G. Zdravomyslov, *L'intérêt en tant que catégorie du matérialisme historique.* — D. Dumitrescu, *Les mathématiques et le progrès technique.* — P. Cimpeanu, *Certains problèmes de l'interaction de l'art et de la morale au cours du processus de développement de la conscience socialiste.* — S. Cernea, *Critique de la psycho-sociologie bourgeoise contemporaine, quant au problème des classes sociales.* — *** *De l'importance du matérialisme dialectique et historique pour l'essor de la recherche scientifique* (à la lumière des tâches fixées par le IIIe Congrès du Parti ouvrier roumain).

(En roumain.)

Ciencia y Fe, San Miguel (Rep. Argentina), año XVI, num. 2/3, abril-septiembre 1960.

I. Quiles, *Experiencia metafisica y experiencia etica.* — V. Pellegrini, *Relaciones de justicia en el comercio internacional.* — R. Brie, *Para una psicologia de la conversion,* II parte. — *** *Pensamiento social de la Iglesia.*

Ethics, Chicago, Vol. LXXI, No. 1, October 1960.

D. N. Morgan, *On Justifying Political Action.* — J. R. Carnes, *Why Should I Obey the Law?* — L. Haworth, *The Experimental Society : Dewey and Jordan.*

Vol. LXXI, No. 2, January 1961.

W. C. Mitchell, *Politics as the Allocation of Values : A Critique.* — J. H. Bunzel, *The Commitment to Power of Robert S. Lynd.* — H. J. Mccloskey, *Practical Implications of the State's Right to Promote the Good.*

Les Etudes philosophiques, Paris, 15e année, n° 4, octobre-décembre 1960.

F. J. J. Buytendijk, *La genèse psychologique de l'esprit maternel.* — K. Löwith, *De l'existence historique.* — J. Bednarski, *Vérité et temporalité : l'impossibilité du dogmatisme.* — R. Chabal, *Discipline et mobiles de l'entreprise scientifique.*

Filosofia, Torino, anno XI, supplemento al fascicolo IV, novembre 1960.

J. N. Theodorakopoulos, *Ho diálogos, he dialektikè kaì he epoché mas.* — P. Mesnard, *Etat présent des études bodiniennes.* — R. Grimsley, *An existentialist view of freedom.* — H. Blumenberg, *Das dritte Höhlengleichnis.* — A. Waismann, *Literatura y conocimiento histórico.* — Quatre lettres de René Le Senne et une réponse de Vladimiro Arangio-Ruiz.

Anno XII, fascicolo I, gennaio 1961.

A. Guzzo, *Mondo ringiovanito.* — N. Bosco, *Etica ed estetica in Peirce.* — F. Barone, *Algebra della Logica* e *Leggi del Pensiero.* — A. Guzzo, *Téchne* e *Tecnica.* — C. Rossi, *Intenzione e intenzionalità nel pensiero di Renato Lazzarini.*

Filosoficky Casopis, Praha, 1960, n° 6.

Z. Mlynář, *Les pensées de Lénine sur le combat contre le parlementarisme et nos expériences historiques.* — S. Čihák et Z. Valenta, *Quelques questions théoriques du mouvement des brigades du travail socialiste.* — I. Málek, *Qu'est-ce que l'orientation Mitchouriniste de la biologie.* — M. Váross, *Des relations esthétiques à la réalité.* — J. Pachner, *La théorie de la relativité et le matérialisme dialectique.*

(En tchèque.)

1961, n° 1.

J. Sedlak, *Questions théorétiques sur la coexistence pacifique des deux camps.* — M. Belkova, *Contre la conception revisioniste de la lutte des classes dans la période transitoire.* — L. Hrzal, K. Macha, *Sur l'objet et la méthode du matérialisme historique.* — K. Chvatik, *Sur la question de la méthode de l'esthétique marxiste.* — K. Sacher, *Les sciences et la lutte idéologique des classes.* — M. Rydl, *Sur l'objet de la philosophie.* — J. Bartos, *Les philosophes américains au travail.*

(En tchèque.)

Giornale critico della Filosofia italiana, Firenze, fasc. IV, ottobre-dicembre 1960.

G. Chiavacci, *Filosofia e religione.* — A. Gianquinto, *L'unità di ragione critica e ragione storica.* — A. Galimberti, *La mente di Gian Domenico Romagnosi.* — E. Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo.* — A. Negri, *Kant e la categoria della particolarità.*

Fasc. I, gennaio-marzo 1961.

U. Spirito, *L'avvenire della scienza.* — M. Fancelli, *La crisi dell'idealismo italiano.* — G. Sasso, *Polibio e Machiavelli : costituzione, potenza, conquista.* — A. Corsano, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento. V. Il « Liber de ludo aleae » di G. Cardano.* — A. Negri, *Tre studi Italiani sul giovane Hegel.* — C. Cesa, *Ludwig Feuerbach nella più recente letteratura.*

Giornale di Metafisica, Genova, Torino, anno XV, nº 5, settembre-ottobre 1960.

J. Moerau, *Phénoménologie et idéalisme.* — J. Stannard, *Platonism and art.* — G. Cristaldi, *La libertà come valore esistenziale.* — G. Brelet, *La pensée de Jean Pucelle.* — A. Virieux-Reymond, *L'œuvre philosophique du professeur André Mercier.* — M. T. Antonelli, *Il « nomen Christianorum » in Atenagora.*

Anno XV, nº 6, novembre-dicembre 1960.

M. T. Antonelli, *L'attualismo cristiano di Armando Carlini.* — G. Chiavacci, *Religione e metafisica nel pensiero di Armando Carlini.* — M. Gentile, *La svolta dicisiva nel pensiero di Armando Carlini.* — A. Guzzo, *Risposta ad Armando Carlini.* — U. A. Padovani, *Armando Carlini e la metafisica classica.* — V. Sainati, *La funzione esistenziale della sensibilità nello spiritualismo del Carlini.* — M. F. Sciacca, *Dal mio carteggio con Armando Carlini.* — V. Stella, *Il pensiero estetico di Armando Carlini.*

The Hibbert Journal, London, Boston (U.S.A.), Vol. LIX, No. 2, January 1961 (233).

The Rev. R. G. Lunt, *A Strategy for Higher Education.* — J. H. Whitfield, *Thoughts on the State of Universities.* — F. W. Jessup, *How Many University Students and Where?* — W. G. Moore, *Wanted : New University Courses.* — W. D. Halls, *Arts Subjects in the New Universities.* — H. G. Cannon, *The Honours General Science Degree.* — A. D. C. Peterson, *The Higher Education of Teachers.* — G. Zuntz, *The Dialogue of John Adrian and Sir George Brown.* — H. D. Lewis, *Freedom and Immortality.* — E. Conze, *Dr. Koestler and the Wisdom of the East.* — The Rev. S. G. F. Brandon, *Recent Continental Theology.* — F. H. Heinemann and the Rev. H. L. Short, *Survey of Recent Philosophical and Theological Literature.*

The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Baltimore (Md.), Vol. XIX, No. 2, December 1960.

L. Jacobson, *Art as Experience and American Visual Art Today.* — G. E. Gauss, *Some Reflections on John Dewey's Aesthetics.* — T. Munro, *Meaning of « Naturalism » in Philosophy and Aesthetics.* — P. Romanell, *Prolegomera to any Naturalistic Aesthetics.* — R. G. Saisselin, *The Rococo as a Dream of Happiness.* — H. B. Chipp, *Formal and Symbolic Factors in the Art Styles of Primitive Cultures.* — P. Ilie, *Picturesque Beauty in Spain and England : Aesthetic Rapports between Jovellanos and Gilpin.* — C. W. Kegley, *Paul Tillich on the Philosophy of Art.* — W. W. Zucker, *The Giant Mouthless.* — J. Portnoy, *Is the Creative Process Similar in the Arts?* — S. Zink, *Is Music Really Sad?* — J. Margolis, *Aesthetic Perception.* — C. R. Hausman, *Maritain's Interpretation of Creativity.* — M. Marcus, *What is an Initiation Story?*

Vol. XIX, No. 3, Spring 1961.

E. T. Dubois, *On Some Aspects of Baroque Landscape in French Poetry of the early XVIIth Century.* — I. L. Zupnik, *The Iconology of Style (or Wölfflin reconsidered).* — B. C. Heyl, *Meanings of Baroque.* — R. J. Chaudhury, *Indian Poetics.* — B. Goldman, *The Question of a Judaic Aesthetic in Ancient Synagogue Art.* — D. Pizer, *Evolutionary Ideas in Late XIXth Century English and American Literary Criticism.* — G. Bluestone, *Time in Film and Fiction.* — W. Sutton, *Contextualist Theory and Criticism as a Social Act.* — B. Shissler, *George Lansing Raymond's Comparative Aesthetics.* — W. H. Tallmadge, *The Composer's Machine.*

Journal of the History of Ideas, Lancaster, PA., and New York, Vol. XXII, No. 1, January-March 1961.

H. A. Wolfson, *Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas.* — H. Butterfield, *Religion and Modern Individualism.* — J. S. Nurser, *The Religious Conscience in Lord Acton's Political Thought.* — A. Noland, *Individualism in Jean Jaurès' Socialist Thought.* — G. L. Mosse, *The Mystical Origins of National Socialism.*

The Journal of Philosophy, New York, Vol. LVII, No. 19, September 15, 1960.

G. Bergmann, *Strawson's Ontology.*

Vol. LVII, Nos. 20 and 21, September 29 and October 13, 1960.

R. L. Cartwright, *Negative Existentials.* — F. B. Fitch, *Some Logical Aspects of Reference and Existence.* — P. Ziff, *On What a Painting Represents.* — K. Aschenbrenner, *Critical Reasoning.* — A. Child, *Thoughts on the Historiology of Neo-Positivism.* — W. D. Falk, *Morality and Convention.*

Vol. LVII, Nos. 22 and 23, October 27 and November 10, 1960.

R. C. Coburn, *The Middenness of God and Some Barmecidal God Surrogates.* — H. J. McLendon, *Beyond Being.* — J. Hick, *God as Necessary Being.* — W. Earle, *The Concept of Existence.*

Vol. LVII, No. 24, November 24, 1960.

K. Nielsen, *Appraising Doing the Thing Done.*

Vol. LVII, No. 25, December 8, 1960.

G. A. de Laguna, *The Lebenswelt and the Cultural World.* — H. N. Castaneda, *« Ought » and Assumption in Moral Philosophy.*

Vol. LVII, No. 26, December 22, 1960.

M. White, *Memories of G. E. Moore.* — E. Nagel, *The Debt We Owe to G. E. Moore.* — A. Ambrose, *Three Aspects of Moore's Philosophy.*

Vol. LVIII, No. 1, January 5, 1961.

R. J. Bernstein, *John Dewey's Metaphysics of Experience.* — G. Kennedy, *Comment on Professor Bernstein's Paper, « John Dewey's Metaphysics of Experience ».* — C. Lamont, *New Light on Dewey's Common Faith.*

Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, 57e année, no 4, octobre-décembre 1960.

R. Angelergues, J. de Ajuriaguerra et H. Hécaen, *La négation de la cécité au cours des lésions cérébrales.* — M. Durand, *La spécificité du phonème. Application au cas de R/L.* — P.-B. Richard, *Essai préliminaire sur l'adaptation à des problèmes simples chez le Castor* (Castor fiber). — R. Bonnardel, *Liaisons entre examens psychologiques et résultats scolaires d'un groupe d'étudiants en psychologie appliquée.* — J.-P. Vernant, *Sur les recherches de psychologie comparative historique.*

Laval Théologique et Philosophique, Québec, Canada, vol. XVI, no 2, 1960.

C. De Koninck, *Abstraction from Matter* (III). — M. De Corte, *La vision philosophique d'Héraclite.* — J. V. Dolan, *Natural Law and Legislation.* — J. Boulay, *Quelques notes à propos des vertus morales* (II). — V. J. McNamara, *Some Basic Notions of the Personalism of Nicolas Berdyaev.*

Mind, Edinburgh, New York, Vol. LXX, No. 277, January 1961.

N. Goodman, *About.* — G. N. A. Vesey, *The Location of Bodily Sensations.* — J. Teichmann, *Mental Cause and Effect.* — J. Jarvis, *Notes on Strawson's Logic.* — A. N. Prior, *On a Difference between « Be-*

tweens ». — G. B. Keene, *Confirmation and Corroboration.* — P. Nidditch, *A Defence of Ayer's Verifiability Principle against Church's Criticism.* — F. Ferre, *Colour Incompatibility and Language-Games.* — C. Schuster, *Peter Glassen on the Cognitivity of Moral Judgments.*

The Modern Schoolman, Saint Louis (U.S.A.), Vol. XXXVIII, No. 2, January 1961.

A. E. Wingell, « *Vivere viventibus est esse* » *in Aristotle and St. Thomas.* — E. Mackinnon, S.J., *Thomism and Atomism.* — W. L. Reese, *Concerning the « Real Distinction » of Essence and Existence.* — L. J. Eslick, *The Real Distinction: Reply to Professor Reese.*

Vol. XXXVIII, No. 3, March 1961.

R. J. Teske, S.J., *Plato's Later Dialectic.* — R. J. Blackwell, *The Structure of Wolffian Philosophy.* — A.-H. Chroust, *Charges of Philosophical Plagiarism in Greek Antiquity.*

Nouvelle Revue théologique, Louvain, Tournai, 92e année, n° 9, novembre 1960.

L. Malevez, S.J., *Le croyant et le philosophe.* — A. Feuillet, P.S.S., *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie* (Jn 6) (suite).

92e année, n° 10, décembre 1960.

A. Feuillet, P.S.S., *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie* (Jn 6) (suite et fin).

93e année, n° 1, janvier 1961.

R. Carpentier, S.J., *Le primat de l'amour dans la vie morale.*

93e année, n° 2, février 1961.
93e année, n° 3, mars 1961.

Pensamiento, Madrid, vol. 16, num. 64, octubre-diciembre 1960.

L. Sanz Criado, S.I., *La estructura del « cuerpo celeste » según Santo Tomás de Aquino.* — A. Roldán, S.I., *Modos de conocer.*

Vol. 17, num. 65, enero-marzo 1961.

N. G. Caminero, S.I., *El pensar panorámico de Ramon Llull.* — L. M. Sanz Criado, S.I., *La materialidad del suerpo extenso, según Santo Tomás de Aquino.* — R. Garias, S.I., *El conocimiento de Dios en Max Scheler.* — J. R. Gironella, S.I., *La « Potencia obediencial » en Suárez, en los confines entre filosofía y teología.*

Il Pensiero, Milano, vol. V, nº 2, maggio-agosto 1960.

E. Paci, *Tre paragrafi per una fenomenologia del linguaggio.* — S. Vanni Rovighi, *Osservazioni sulla cronologia dei primi scritti di Hegel.* — G. Morpurgo-Tagliabue, *Metafisica en gnoseologia nel pensiero di J. Dewey.* — M. M. Rossi, *Teoria generale del linguaggio* (II). — L. Lugarini, *La problematica husserliana della « filosofia prima ».*

Vol. V. nº 3, settembre-dicembre 1960.

P. Ricœur, *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique.* — E. Paci, *Sul problema dell'intersoggettività.* — J. Fallot, *Existentialisme et point de vue.* — G. Semerari, *Critica e progetto dell'uomo nella fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty.*

The Personalist, Los Angeles (U. S. A.), Vol. XLII, No. 1, January 1961 (Winter 1961).

A. W. Munk, *The Coming Philosophic Revolution.* — J. Margolis, *Existentialism Reclaimed.* — A. A. De Gennaro, *An Approach to Benedetto Croce.* — D. Walhout, *In Which Direction Should Philosophy Go?* — W. B. Uphold, *The Fourth Gospel as Platonic Dialectic.*

Vol. XLII, No. 2, March 1961 (Spring 1961).

C. O. Schrag, *Kierkegaard's Existential Reflections on Time.* — R. G. Saisselin, *The Absurd, Death, and History.* — H. Bergson, *Moral Values and Other Subjects.* — W. H. Roberts, *Zarathustra and the Nakel Mahatma.* — W. C. Smith, *Why Fear Ideas?* — N. Nathan, *Flesh Made Soul.* — M. B. McGuire, *Barlow, Man of Freedom.* — M. Whitcomb Hess, *Wallace Stevens and the « Shaping Spirit ».* — W. H. Marshall, *Byron's Parisina and the Function of Psychoanalytic Criticism.* — O. O. Schrag, *Autonomy or Theonomy?* — B. Finger, Jr., *Men Who Foretold Our Time.*

Philosophia Reformata, Kampen (Nederland), 25e jaargang, 3e en 4e kwartaal 1960.

H. Dooyeweerd, *Van Peursen's critische vragen bij « A New Critique of Theoretical Thought ».* — A. Schlemmer, *La Maîtrise du corps.* — J. M. Spier, *Een nieuwe conceptie van positivistische signatuur.*

The Philosophical Review, Ithaca (N. Y.), Vol. LXX, No. 1, January 1961 (393).

A. Tsugawa, *The Objectivity of Aesthetic Judgments.* — R. Grossman, *Frege's Ontology.* — R. Herbert, *Two of Kierkegaard's Use of « Paradox ».* — R. E. Allen, *The Ontological Argument.* — R. Abelson, *Not Necessarily.* — T. Penelhum, *On the Second Ontological Argument.* — A. Plantinga, *A Valid Ontological Argument?* — P. Henle, *Uses of the Ontological Argument.* — G. B. Matthews, *On Conceivability in Anselm and Malcolm.*

Vol. LXX, No. 2, April 1961 (394).

Tsu-Lin Mei, *Subject and Predicate, A Grammatical Preliminary.* — N. Rescher, *Belief-contravening Suppositions.* — R. Rorty, *Pragmatism, Categories, and Language.* — J. V. Canfield, *Judgments in Sleep.* — R. F. Atkinson, *Hume on « Is » and « Ought » : A Reply to Mr. MacIntyre.* — M. J. Scott-Taggart, *MacIntyre's Hume.* — D. S. Scarrow, *Phaedo 106 A-106 E.*

Philosophy, London, Vol. XXXVI, No. 136, January 1961.

P. F. Strawson, *Social Morality and Individual Ideal.* — R. Saw, *What Is a « Work of Art »?* — H. Khatchadourian, *Art-Names and Aesthetic Judgments.* — G. H. R. Parkinson, *The Cybernetic Approach to Aesthetics.* — E. J. Furlong, *Imagination in Hume's* Treatise *and* Enquiry Concerning the Human Understanding. — A. Quinton, *Burke on the Sublime and Beautiful.* — K. Britton, *Philosophy and Poetry.*

Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo (N. Y.), Vol. XXI, No. 2, December 1960.

H. Neri Castañeda, *« 7+5=12 » as a Synthetic Proposition.* — M. L. Greenhut, *Science, Art, and Norms in Economics.* — I. L. Horowitz, *Science, Criticism, and the Sociology of Knowledge.* — R. A. Wiklund, *A Short Introduction to the Neofinalist Philosophy of Raymond Ruyer.* — D. C. Hodges, *The Relevance of History to Moral Discourse.* — F.-J. von Rintelen, *Third East-West Philosophers' Conference; An Interchange Between Western and Asiatic Thinking.* — J. S. Doubrovsky, *Existence and Symbol.* — F. M. Doan, *On the Organizational Base of Language with Special Reference to Mathematical Models.* — A. Moore, *Chisholm on Intentionality.* — M. Farber, *What Is Philosophy?*

Vol. XXI, No. 3, March 1961.

R. Ingarden, *Aesthetic Experience and Aesthetic Object.* — W. Blumenfeld, *Value and Valuation.* — R. Abelson, *In Defense of Formal Logic.* — A. J. Bahm, *Polarity : A Descriptive Hypothesis.*

Répertoire bibliographique de la philosophie, Louvain, t. XII, nº 4, novembre 1960.

The Review of Metaphysics, New Haven, Conn., U. S. A., Vol. XIV, No. 2, December 1960 (54).

R. S. Hartman, *The Logic of Description and Valuation.* — M. Bakan, *Awareness and Possibility.* — R. Grossmann, *Conceptualism.* — M. W. Wartofsky, *Temporal Description and the Ontological Status of Judgment,* part II. — L. Armour, *The Ontological Argument and the Concepts of Completeness and Selection.* — E. S. Haring, *A Twentieth Century Aristotle.* — N. W. Klausner, *« As Much Clearness as the Subject Matter Admits ».* — F. H. Parker, *Head, Heart, and God.* — F. Will, *Aristotle and the Question of Character in Literature.*

Review of Research and Reflection, New York, Vol. I, No. 3, January 1961.

The People vs. Democracy. — TV and the Missing Trauma. — A Slave's Life. — On the Humanity of Robots. — Russian Ideology and Intellectuals. — Consequences of Premarital Sexual Freedom. — Psychological Barriers to Peace. — Return to Yamasee.

Revista de Filosofía, Madrid, año XIX, núm. 75, octubre-diciembre 1960.

J. Zaragüeta, *Los limites del acuerdo posible entre los hombres.* — J. B. Gutiérrez, *El problema del tiempo en la ciencia física moderna.* — J. M. Riaza Morales, S.J., *Alquimia.* — M. F. Manzanedo, O. P., *Doctrina tomista sobre la memoria.*

Revue d'Esthétique, Paris, t. 13, fasc. III, juillet-septembre 1960.

M. Barash, *L'esthétique de Théophile le Moine.* — R. Moulin, *La peinture soviétique contemporaine.* — L. Tatarkiewicz, *L'esthétique associationniste au* XVIIe *siècle.* — J. Pucelle, *Servitude et grandeur du violon.* — O. Revault d'Allonnes, *La représentation graphique des mélodies.*

Tome 13, fasc. IV, octobre-décembre 1960.

Et. Souriau, *Jacques-G. Krafft.* — G. Brelet, *Interprétation et improvisation.* — I. Supičić, *Esthétique musicale et sociologie de la musique.* — L. Florenne, *Le quatrième Congrès international d'Esthétique.*

Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications, Paris, t. XIII, n° 3, juillet-septembre 1960.

H. Dilgan, *Démonstration du Ve Postulat d'Euclide par Schams-ed-Samarkandi.* — A. Koyré, *Le « De Motu Gravium » de Galilée. De l'expérience imaginaire, et de son abus.* — Dr P. Chauchard, *A propos du Cinquantenaire de la Chronaxie : l'importance de l'œuvre de Louis Lapicque en Neurophysiologie.*

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Strasbourg, Paris, 40e année, n° 3, 1960.

W. Kreck, *Parole et Esprit selon Calvin.* — F. H. Oppenheim, *Contribution à l'Histoire d'un Réveil : les « Nouveaux Prophètes » allemands au début du* XVIIIe *siècle* (2e partie). — P. Guerin, *Laberthonnière, d'après les « Annales de Philosophie chrétienne ».*

40e année, n° 4, 1960.

V. Goldschmidt, *Sagesse et Liberté.* — J. Hering, *Entre la mort et la résurrection.* — H. Desroche, *Amérique religieuse ou Religion de l'américanité.* — J. Chelhod, *Pour une sociologie de l'Islam.*

Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1960, n° 4.

J. Prins, *Législation et droit coutumier.* — Fr. van Langenhove, *Sociologie fonctionnelle d'Emile Waxweiler.*

Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, juillet-septembre 1960, n° 3.

M. Gueroult, *Xavier Léon : Vingt-cinq ans après.* — V. Jankélévitch, *Xavier Léon : Souvenirs.* — J. de Tonquédec, *De la qualité.* — H. Wein, *Les catégories et le langage (La coopération internationale au sujet d'une métalinguistique).* — J. Prussen, *Fragments.* — X. Tilliette, *La « lecture des chiffres »; interprétations (Réflexions sur la métaphysique de Karl Jaspers).* — G. Gurvitch, *Deux aspects de la philosophie de Bergson : Temps et liberté.* — C. A. van Peursen, *Henri Bergson, phénoménologie de la perception.*

Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Paris, n° 4, octobre-décembre 1960.

P.-M. Schuhl, *Henri de Saint-Simon (1760-1825).* — H. Baruk, *J. Babinski (1857-1932).* — A. de Lattre, *Existence et responsabilité,* II.

Revue philosophique de Louvain, Louvain, t. 58, n° 60, novembre 1960.

R. McInerny, *Le terme « âme » est-il équivoque ou univoque?* — L. Sweeney, *L'infini quantitatif chez Aristote.* — M. Giele, *La date d'un commentaire médiéval anonyme et inédit sur le Traité de l'âme d'Aristote* (Oxford, Merton College 275, fol. 108r-121v). — M. Clark, *Meaning and Learning in Hegel's Philosophy.* — N. Rescher, *Must identities be necessary?*

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris, t. XLIV, n° 4, octobre 1960.

J.-P. Massaut, *Thomisme et augustinisme dans l'apologétique du* xviie *siècle.* — J.-M. Pohier, *« Psychologie et religion » de Carl G. Jung.*

Tome XLV, n° 1, janvier 1961.

J. Trouillard, *Convergence des définitions de l'âme chez Proclus.*

Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1960, III.

Ch. Favarger, *Durée et intuition.* — M. Kohler, *Des fleuves d'eau vive. Exégèse de Jean 7 : 37-39.*

1960, IV.

A. DE MURALT, *L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité.* — R. MARTIN-ACHARD, *Le renouveau biblique dans le catholicisme romain.*

Rinascimento, Firenze, anno 10, nº 1, giugno 1959.

P. G. RICCI, *Studi sulle opere latine e volgari del Boccaccio.* — E. SANTINI, *La protestatio de iustitia nella Firenze medicea del sec. XV.* — V. FANELLI, *Le lettere di mons. Angelo Colocci nel Museo Britannico di Londra.*

Rivista critica di Storia della Filosofia, Firenze, anno XV, fasc. III, luglio-settembre 1960.

G. GIANNANTONI, *Il frammento 1 di Protagora in una nuova testimonianza platonica.* — M. E. REINA, *Il problema del linguaggio in Buridano :* III, *Il linguaggio.* — C. VASOLI, *Ricerche sulle « dialettiche » quattrocentesche.*

Rivista di Estetica, Torino, anno V, fasc. II, maggio-agosto 1960.

L. PAREYSON, *Compiti dell'estetica.* — G. DORFLES, *Percezione e illusione. Rapporti tra arte e psicologia.* — G. SOLINAS, *Storicità del giudizio estetico.* — L. MAGNANI, *Natura e arte in Beethoven.* — A. DE MARIA, *L'estetica de Ugo Spirito.* — U. ECO, *L'estetica de Bayer : la cosa e il linguaggio.* — A. BERTIN, *La nozione di realismo nella critica contemporanea sovietica.*

Rivista di Filosofia, Torino, vol. LI, nº 4, ottobre 1960.

T. MUNRO, *Significati di « naturalismo » nella filosofia e nell'estetica.* — P. ROMANELL, *Prolegomeni a ogni estetica naturalistica.* — P. CHIODI, *Heidegger e la fine della ragione astuta.* — R. MENEGHELLI, *Osservazioni critiche sopra una recente interpretazione di Pascal.* — U. CAMPAGNOLO, *Politica e filosofia.*

Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Milano, anno LII, fasc. V, settembre-ottobre 1960.

A. PUPI, *Spinoza alla soglia dell'età romantica.*

Anno LII, fasc. VI, novembre-dicembre 1960.

P. G. NONIS, *Realismo pessimistico e moralismo teologico in L. A. Muratori.* — G. PELLEGRINO, *La « Nuova retorica » di Chaïm Perelman.*

Salesanium, Torino, anno XXII, nº 3, julius-september 1960.

O. PREROVSKY, *Le idee oligarchiche nei difensori di Clemente VII.* — L. BOGLIOLO, *La filosofia dell'integralità di M. F. Sciacca.* — L. BOGLIOLO, *Un nuovo metodo di fondare l'ontologia.*

Ann. XXII, nº 4, ottobre-dicembre 1960.

J. Ma Sanchez Ruiz, *La estructura tragica y problematica del ser, segun Don Miguel de Unamuno.*

Sapientia, La Plata, Buenos Aires, año XV, num. 57, 1960.

O. N. Derisi, *La actividad especulativa y practica del esperitu.* — G. Soaje Ramos, *Valor y situacion en Louis Lavelle.* — O. N. Derisi, *Naturaleza, causas y ambito de la Cultura.* — A. J. Moreno, *Logica hindu.*

Ano XV, num. 58, 1960.

O. N. Derisi, *La Supremacía del Espíritu frente al materialismo marxista.* — C. Fabro, *Libertad y alienación del hombre.* — A. Caturelli, *Filosofía del Patriotismo.* — G. Fraile, *España y el Islam. Cruce de Caminos Culturales.*

Sapienza, Roma, anno 13, num. 5, settembre-ottobre 1960.

B. D'Amore, O.P., *Autorità e libertà.* — G. Mira, *Il lavoro nella vita dell'uomo.* — I. Camporéale, O.P., *Valore assoluto e valori relativi : il contenuto dell'intuizione mistica.* — R. Gambino, *Il monocentrismo della concezione onnicentrica.* — F. Verde, O.P., *Un dibattito intorno a « filosofia e storia della filosofia ».* — G. de Crescendo, *I valori nella husserliana filosofia della storia.*

Anno 13, num. 6, nov.-dic. 1960.

J. Taylor, O.P., *La vera natura della metafisica tomistica.* — G. Tunicic, O.P., *La moralità della guerra secondo S. Tommaso.* — R. Pizzorni, O.P., *Diritto naturale e diritto positivo.* — A. Munoz-Alonso, *Raimondo Lullo oggi.* — R. Guardini, *La fenomenologia dell'esperienza religiosa.* — J. Guitton, *La psicologia dell'esperienza religiosa.* — G. B. Lotz, S.J., *La filosofia dell'esperienza religiosa.*

Sophia, Padova, anno XXIX, nº 1, gennaio-marzo 1961.

C. Ottaviano, *« Individui di tutto il mondo, unitevi! », ossia Critica del principio dell'uguaglianza del voto.* — C. Ottaviano, *Dife, do io la « Chiesa del Silenzio ».* — B. Brunello, *Gli Scritti filosofici giovanili di Carlo Marx.* — C. Ottaviano, *Adriano Tilgher, Come Croce e Gentile distrussero il Positivismo e incretinirono l'Italia.* — A. M. Dell'oro, *L'antimateria e l'antimondo.* — M. Rocca, *Le Iper-Relatività.* — J. Sulowski, *The Sources of Boethius' « De consolatione philosophiae ».* — A. Crocco, *Simbologia gioachimita e simbologia dantesca.* — U. A. Padovani, *Wagner e Schopenhauer.*

Theorein, Palermo, anno I, nº 3, settembre 1960.

M. F. Sciacca, *La libertà iniziale « inesorabile » e la sua dialettica.* — E. Pignoloni, *Filosofia e teologia in Rosmini*, II. — S. Alberghi, *Prospettive e limiti del dogmatismo morale di Luciano Laberthonnière.* — P. Polizzi, *Il fondamento del trascendentale, I Teoria e critica dell'essere.*

Theoria, Lund, Copenhagen, vol. XXIV, part. 3, 1960.

H. N. Castañeda, *Outline of a theory on the general logical structure of the language of action.* — H. Morris, *Imperative and orders.* — M. Ossowska, *Existe-t-il un système de morale qui mérite le nom de système?*

Tijdschrift voor Philosophie, Leuven, Utrecht, 22e jaargang, nr. 4, december 1960.

C. Verhoeven, *Het woord substantia.* — A. Kockelmans, *Het standpunt van de Phaenomenologie met betrekking tot de vraag over de verhouding tussen zijn en verschijnen.* — S. Breton, *Réflexions sur le fondement des valeurs.* — J. H. Dubbink, *V. I. Nesmelof (1863-1920); een vergeten voorloper van het christelijk existentialisme.* — R. Kwant, *Het Marxisme van Sartre.*

Voprossi Filosofii, Moscou, nº 11, 1960.

*** *La Grande Révolution Socialiste d'Octobre et l'époque contemporaine.* — M. B. Mitin, *Léninisme et l'échec du système colonial.* — B. S. Smoulevitch, *Deux systèmes sociaux, deux lois de la population.* J. Ladosz, *L'importance méthodologique des « Cahiers philosophiques » de Lénine pour l'évolution du marxisme en Pologne.* — T. K. Trifonova, *Pour arriver au communisme.* — J. Imbriotis, *L'Art abstrait.* — Y. B. Moltchanov et I. B. Novik, *Contre l'interprétation théologique des sciences naturelles.* — Y. Klofac et V. Tlusty, *La crise de la sociologie empirique.* — I. S. Andreeva et A. V. Goulyga, *Les problèmes de la paix dans la philosophie de l'Europe occidentale du* XVIIe *et du* XVIIIe *siècle.*

(En russe.)

Nº 12, 1960.

*** *Documents qui ont valeur de programme pour le mouvement communiste international.* — *** *Friedrich Engels et l'époque contemporaine.* — V. V. Nikolaev, *Sur le développement de la structure de l'Etat socialiste en self-government public et communiste.* — N. J. Boldyrev, *Sur les principes de l'éducation communiste de la jeunesse.* — B. M. Doubinin, *L'éducation de la jeunesse dans les traditions laborieuses et révolutionnaires de l'usine.* — B. M. Kedrov, *L'aspect historique et logique dans le développement de la connaissance scientifique.* — M. E. Omelianovsky, *La contradiction dialectique dans la physique contemporaine.* — E. C. Gromov, *Le problème de l'idéal dans la philosophie.* — *** *Pour la philosophie léniniste du parti* (Thèses de la commission philosophique du C. C. du Parti Socialiste ouvrier de Hongrie sur la situation et les problèmes du front philosophique). — L. Morris, *La diffusion et le développement de la théorie marxiste au Canada.* — G. A. Jugai, *Le problème de l'intégrité de l'organisme végétal.*

(En russe.)

1961, 1.

B. S. Oukraïntsev, *La consolidation de l'unité et de la solidarité des pays socialistes.* — D. Zarine, *Certains traits du mouvement de*

libération nationale des pays coloniaux et dépendants. — A. N. Leontiev, *Sur la nature sociale de la mentalité humaine.* — I. A. Aktchourin, *La signification philosophique des idées principales des théories contemporaines des parcelles « élémentaires ».* — A. G. Egorov, *John Dewey et son « credo » esthétique.* — K. A. Chvartsman, *Le néopositivsime supprime l'éthique.* — Mario Bunge, *La conception scientifique de l'éthique.* A. I. Kinchine, *La théorie de fréquence de R. Mises et les idées contemporaines du calcul des probabilités.* — V. I. Pripisnov, *Sur le rapport entre le matérialisme historique et la science historique.* — I. E. Elsberg, *Les conceptions scolastiques.*

(En russe.)

1961, 2.

Le nouveau programme du développement accéléré de l'économie agricole. — A. I. Berg, *La cybernétique et quelques problèmes techniques de la direction de l'économie nationale.* — G. E. Glesermane, *La caractéristique marxiste-léniniste de l'époque contemporaine.* — I. T. Frolov, *Les problèmes gnoséologiques de construction des modèles des systèmes biologiques.* — N. S. Iulina, *La philosophie « de la morale esthétique » de George Santayana.* — I. K. Pantine, *La critique du positivisme dans la philosophie matérialiste de la Russie (40-80 années du* XIXe *siècle).* — A. I. Khintchine, *La théorie de fréquence de R. Mises et les idées contemporaines du calcul des probabilités* (fin). — O. S. Ptchelintsev, *La disposition rationnelle de l'industrie et le problème des grandes villes.* — P. V. Kopnine, *La notion de la mentalité et la cybernétique.* — B. A. Grouchine, *Essai d'une analyse de la structure objective des processus de l'évolution.*

(En russe.)

VIE PHILOSOPHIQUE

On annonce la publication de nouvelles revues :

Archive for History of Exact Sciences

The *Archive for History of Exact Sciences* nourishes historical research meeting the standards of the mathematical sciences. Its aim is to give rapid and full publication to writings of exceptional depth, scope, and permanence.

The *Archive* casts light upon the conceptual groundwork of the sciences by discovering their growth : the course of mathematical thought and precise theory of nature. While devoted mainly to mathematics and natural philosophy, it also embraces experiment in the physical sciences.

English, French, German, Italian, Latin, and Spanish are the languages of the *Archive*.

Publ. : Springer-Verlag, Berlin-Wilmersdorf, Heidelberger Platz, 3.

International Philosophical Quarterly (IPQ)

International Philosophical Quarterly, or *IPQ*, is jointly edited by the Department of Philosophy of Fordham University, New York, and by Berchmans Philosophicum, Heverlee-Louvain, Belgium. The editors are assisted by an international group of collaborators from many nations in America, Europe, and Asia.

IPQ offers a truly international forum for creative, critical, and historical exploration in the contemporary mode, based on the philosophical tradition of theistic and personalist humanism. By stressing those fundamental values of the spirit that constitute the strongest common bond and most fruitful basis for communicating among nations, *International Philosophical Quarterly* will assist in fostering closer intellectual and cultural ties, not only between East and West but also between Europe and America. It is the first comprehensively international review of philosophy in English.

Publ. : Fordham University, New York 58, N.Y., U.S.A. — In Europe : Berchmans Philosophicum, Waversbaan, 220, Heverlee-Louvain, Belgium.

Jugements de valeur, justification et argumentation

par Ch. Perelman

La prétention traditionnelle de la philosophie a été d'élaborer une morale et une politique rationnelles; ce qui, dans l'esprit d'un Descartes, suscite l'espoir de constituer la morale en discipline scientifique. Cette ambition s'est trouvée battue en brèche par la nette opposition établie entre jugements de réalité et jugements de valeur : les jugements de réalité, a-t-on dit, expriment des propositions vraies ou fausses, et n'ont de sens cognitif que si des procédures scientifiques permettent de les vérifier ou de les falsifier, du moins de les confirmer ou de les infirmer; les jugements de valeur, par contre, qui expriment des attitudes propres à un individu ou à un groupe, peuvent être plus ou moins fondés ou justifiés, mais ils ne sont ni vrais ni faux, et ne peuvent donc devenir un élément constitutif d'une connaissance objective.

En considérant les normes et les évaluations comme des jugements de valeur, les positivistes ont renoncé au rêve cartésien d'une morale scientifique, mais comme ils ont néanmoins conservé la prétention d'élaborer une philosophie d'allure scientifique, ils ont dû, par conséquent, abandonner à l'irrationnel le règlement de notre conduite. En cela, ils ont suivi les conclusions de Hume qui écrivait, il y a plus de deux siècles : « Des actions peuvent être louables ou blâmables, mais elles ne peuvent être raisonnables ou déraisonnables [1]. »

L'affirmation de Hume est parfaitement conforme à son idée de la raison. « La raison sert à découvrir la vérité ou l'erreur. La vérité et l'erreur consistent dans l'accord et dans

[1] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, L. III, section I, trad. Leroy, Paris, Aubier, 1946, p. 573.

le désaccord soit avec les relations *réelles* des idées, soit avec l'existence *réelle* et les faits *réels.* Donc tout ce qui n'est pas susceptible de cet accord et de ce désaccord, ne peut être ni vrai ni faux et ne peut jamais être un objet de notre raison » [2].

Cette limitation du rôle de notre raison, qui écarte *a priori* toute possibilité de raison pratique, n'était pas *évidente* au point de se passer de toute justification. D'ailleurs Hume ne se contente pas de recourir à l'évidence pour présenter une conception de la raison aussi révolutionnaire, car il s'efforce de la justifier rationnellement. Or, insistons là-dessus, toute justification relève de la pratique, car elle concerne essentiellement une action ou une disposition à agir : on justifie un choix, une décision, une prétention. Ceci est vrai même lorsque, apparemment, la justification s'applique à un agent ou à une proposition.

Quand la justification concerne un agent, elle consiste, en fait, dans la justification de sa conduite. Elle peut aussi, il est vrai, viser à dissocier, entièrement ou partiellement, l'agent de l'acte, en prouvant que cette conduite ne lui est pas imputable ou qu'il n'en est pas responsable, vu les circonstances particulières; mais il s'agit alors d'excuse plutôt que de justification.

De même, en justifiant une proposition ou une règle, on justifie le fait d'y adhérer ou de l'énoncer; c'est toujours un raisonnement qui concerne le comportement d'un agent; il ne faut pas le confondre avec une démonstration ou une vérification. M. Feigl, dans sa fort intéressante étude sur la justification [3], a distingué fort opportunément deux techniques qu'il appelle *validatio cognitionis* et *vindicatio actionis.* Ceci pourrait conduire à des malentendus si l'on s'imagine que la *validatio cognitionis* est une forme de démonstration, plutôt que la justification d'une adhésion. En fait, quoique les techniques de justification puissent effectivement varier, il s'agit, dans les deux cas, de justifier un comportement, une conduite ou une prétention. Si ce point est acquis, si la justification concerne la pratique, pour que l'idée même de justification rationnelle ne soit pas un non-sens, il est indispensable d'élargir notre con-

[2] *Ibid.*

[3] H. Feigl, *De Principiis non Disputandum...? Philosophical Analysis*, ed. by M. Black, New York, 1950, pp. 122, 154.

ception de la raison, de façon que l'on puisse comprendre comment elle sert à autre chose qu'à découvrir la vérité ou l'erreur. Rien de tel, pour arriver à un résultat satisfaisant, qu'une analyse préalable du contexte dans lequel se produit la justification et des méthodes utilisées à cet effet.

Toute justification présuppose l'existence, ou l'éventualité, d'une appréciation défavorable concernant ce que l'on s'efforce de justifier. Par là, la justification se rattache intimement à l'idée de valorisation ou de dévalorisation. Il n'est question de justifier que ce qui pourrait être l'objet d'une condamnation ou d'une critique, ce qui pourrait être jugé, c'est-à-dire une action ou un agent. La justification peut concerner la légalité, la moralité, la régularité (dans le sens le plus large), l'utilité ou l'opportunité. Il n'y a pas lieu de justifier ce qui ne doit pas se conformer à des normes ou à des critères, ou ce qui ne doit pas réaliser une certaine fin; il n'y a pas non plus lieu de justifier ce qui, incontestablement, se conforme aux normes, aux critères ou aux fins envisagés. La justification ne concerne que ce qui est à la fois discutable et discuté. Il en résulte que ce qui est absolument valable ne doit pas être soumis à un processus de justification et, inversement, ce que l'on tend à justifier ne peut pas être considéré comme inconditionnellement et absolument valable.

Dans toute société, pour tout esprit, il y a des actes ou des agents qui, à un certain moment, sont approuvés sans réticence, qui ne sont pas discutés, et qu'il n'y a donc pas lieu de justifier. Au contraire, ces actes ou ces agents nous fournissent des précédents et des modèles, qui permettent l'élaboration de règles, de normes et de critères qui serviront à juger ce qui nécessite une justification. L'absolutisme consiste dans l'affirmation que ces actes et ces agents ne seront jamais mis en question et serviront éternellement de modèle aux normes et aux critères qui en seront dérivés. Cet absolutisme mène tout naturellement à un monisme, car il est nécessaire que les modèles et les normes considérés comme absolus forment un ensemble suffisamment systématisé pour que jamais, à leur propos, ne surgissent des incompatibilités qui opposeraient, l'une à l'autre, deux conduites ou deux normes également indiscutables. Le relativisme, par contre, n'ignore pas l'exis-

tence de modèles, de précédents et de normes indiscutés, mais n'ose passer, de ce fait, à l'absolu, à l'affirmation qu'ils sont indiscutables. Car lié à un pluralisme qui ne croit pas à une systématisation parfaite de tous nos modèles et de tous nos critères, telle que toute incompatibilité soit exclue *a priori*, il se réserve la possibilité de les juger s'ils viennent à être impliqués dans l'une d'elles : confrontée avec une autre norme ou un nouvel idéal incompatible avec elle, la norme qui était, jusque-là, admise sans discussion et sans critique, peut devenir relative. En éliminant l'incompatibilité, née à l'occasion d'un certain concours de circonstances, nous faisons un progrès dans la systématisation, mais au prix de quelque aménagement de nos principes antérieurs.

Remarquons, à ce propos, que les techniques de justification du relativisme sont également adoptées par les absolutismes dans la mesure où il ne s'agit pas du fondement ultime de leur vision du monde : dès qu'il s'agit de la philosophie seconde, de principes dérivés ou d'application, ils admettent presque tous le caractère progressif de nos normes et de nos critères.

En effet, doit être justifié, pour un esprit épris de rationalité, ce qui n'est ni évident ni arbitraire. Si les logiciens ont pu, pendant des siècles, ignorer le problème de la justification, c'est parce qu'ils ont considéré les axiomes de leurs systèmes déductifs tantôt comme évidents, tantôt comme arbitraires. Mais le problème de la justification qui a pu être ainsi écarté des préoccupations purement théoriques et formelles, réapparaît dès qu'il s'agit d'utiliser les systèmes ainsi élaborés, de les intégrer dans un plan d'action.

Il faut justifier ce qui est effectivement discuté; mais faut-il aussi tenter de justifier ce qui *pourrait* être discuté? Méthodologiquement, une division du travail s'est établie, bon nombre de disciplines présupposant des règles et des principes dont elles renvoient à d'autres l'examen critique. Les mathématiciens peuvent utiliser la suite des nombres entiers, les juristes peuvent élaborer un code pénal, et renvoyer au philosophe les discussions concernant l'existence des êtres mathématiques ou le droit de punir. Mais si la philosophie constitue ainsi le dépotoir de toutes les questions qui *pourraient* être discutées, le

philosophe doit-il, pour s'acquitter de sa fonction, pousser son investigation jusqu'à ce qu'il aboutisse à des principes, des critères et des règles, qu'il est impossible de discuter, parce qu'ils sont évidents et absolument valables? Cette exigence explique sans doute la persistance de l'absolutisme en philosophie, mais celui-ci montre son insuffisance, en ce qui concerne le problème de la justification, en le remplaçant par deux autres, de difficulté au moins égale, à savoir : Quel est le critère évident de ce qui est absolument indiscutable, et ne doit donc plus être justifié? et comment rattacher ce qui exige discussion et justification à ces premiers principes évidents et indiscutables?

Il nous semble que le philosophe remplit mieux son rôle s'il ne considère pas des principes déterminés comme absolus, et échappant pour toujours à toute discussion, mais sans chercher non plus à pousser ses tentatives de justification jusqu'à ce qu'il parvienne à de pareils principes. Son rôle est de justifier ce qui est discutable, mais seulement pour des raisons *effectives*. En effet, nous adhérons à une thèse tant que les arguments qui lui sont opposés n'ont pas ébranlé notre confiance; mais demain, peut-être, renoncerons-nous à la défendre telle quelle, pour des raisons qui nous paraîtront plus probantes qu'elle, sans avoir, pour cela, une valeur absolue et inébranlable. Toute justification n'est donc autre chose qu'une réfutation des raisons effectives que l'on peut avoir de critiquer un comportement.

Cette conception de la justification nous conduit à la conclusion qu'elle se produit toujours dans un contexte où l'on reconnaît l'existence de raisons nous permettant d'orienter nos actes, nos décisions et nos attitudes; la justification ne s'exerce pas dans un vide spirituel, mais est insertion dans un cadre préalable, du moins si l'on rejette l'idée d'une justification absolue.

Ce cadre est une donnée de fait que l'on ne peut ignorer, car toute justification est relative à un contexte. Ce contexte lui-même n'est pas inébranlable, et chacun de ses éléments serait susceptible d'être remis en question si des raisons effectives pouvaient être invoquées à cet effet.

Nous disons donc que justifier, c'est réfuter des objections

à l'égard d'un acte ou d'une attitude; quelles sont les techniques de critique et de justification d'une conduite?

Dans notre tradition philosophique, façonnée par le rationalisme égalitaire, on oublie bien souvent que le fait même de critiquer implique une qualité dans le chef du critique et, *a fortiori*, dans le chef de celui qui doit juger.

En droit, les questions de compétence sont préalables au débat sur le fond. La tradition scientifique et philosophique occidentale les ignore, considérant que tout être humain incarne la raison et est interchangeable avec tout autre, et que les faits et les vérités parlent d'eux-mêmes à tout être de raison. Peu importent la qualité et la compétence du critique, si ses objections s'imposent à tout esprit attentif, et si les critères au nom desquels on les juge sont admis universellement. Mais si les règles et les critères sont relatifs, la qualité et la compétence des interlocuteurs et des juges prennent de l'importance : ceci apparaît clairement dans toutes les questions qui relèvent du droit positif et de la gestion des affaires publiques ou privées. Peut-on se passer de ces considérations préalables en science et en philosophie? C'est un problème qui mérite au moins quelque examen, mais dont l'étude déborderait les limites de cet article. Supposons-le résolu et passons directement aux problèmes de fond.

Nous avons montré qu'il n'y a lieu de justifier un comportement que s'il est régi par des règles ou des critères. La justification peut porter sur des éléments de fait ou de droit : on peut prétendre que les faits critiqués n'ont pas été commis; ou qu'ils ont été commis, mais qu'ils ne sont pas critiquables : soit parce qu'ils seraient effectivement conformes aux règles, soit parce que les règles sont, en l'occurrence, récusées. Toute justification est donc une réfutation concernant l'une, au moins, de ces trois possibilités.

Des divergences radicales sont-elles possibles sur des questions de fait? C'est assez rarement le cas, dans les sciences, où les faits sont généralement répétables, et donc contrôlables. Mais, pour les événements datés, il faut bien se fier à des témoignages ou à d'autres traces qui en restent. Qu'elle soit libre ou réglementée, la preuve des faits, ou sa réfutation, doit recourir

aux techniques argumentatives [4]. On simplifie et l'on dénature la situation réelle, en faisant dépendre la preuve des faits uniquement des données immédiates de l'expérience.

Voyons ensuite le cas où les faits sont reconnus, mais où la discussion porte sur leur conformité aux règles. C'est le problème du choix de la règle applicable, et de l'interprétation de celle-ci. Le premier problème peut se poser quand le champ d'application de la règle n'est pas parfaitement délimité; le deuxième, qui est d'ailleurs lié au premier, quand la règle n'est pas parfaitement claire. Même les textes légaux que l'on a voulu aussi précis que possible suscitent des problèmes difficiles de qualification des faits et de leur subsomption sous des catégories juridiques. Nombreux sont les exemples où la décision judiciaire, à propos d'un cas concret, contribue à préciser le sens de la loi [5].

Les critères auxquels on se réfère sont souvent des précédents ou des modèles. Mais aux précédents peuvent être opposés d'autres précédents, dont on prétend qu'ils sont plus semblables au cas discuté. Par ailleurs, lorsqu'on prétend que l'acte accompli s'oppose à celui d'un modèle admis, il faut, pour que l'objection tienne, que le comportement du modèle soit décrit et interprété de façon à fournir une norme de conduite pour la situation critiquée. Le rôle de tels modèles est analogue à celui des précédents jurisprudentiels, mais alors que ceux-ci sont fournis par les recueils de pasicrisie, ceux-là relèvent des traditions historiques et culturelles du milieu.

Reste enfin le cas où les normes et les critières sont eux-mêmes mis en discussion, que ce soit pour les disqualifier, les adapter ou limiter leur champ d'application. La discussion des règles peut se faire à l'occcasion d'un cas concret ou *in abstracto* (ce que les Romains ont qualifié respectivement de *causa* ou de *quaestio*), mais même leur discussion abstraite peut difficilement être séparée de cas d'application réels ou éventuels.

Les règles discutées seront amendées si leur application conduit à une contradiction, quand il s'agit d'un système pure-

[4] Cf. Ch. Perelman, *La spécificité de la preuve juridique* (*Journal des Tribunaux*, Bruxelles, n° 4255 du 29 novembre 1959).

[5] Cf. *Le fait et le droit. Etudes de logique juridique*, Bruxelles, Bruylant, 1961.

ment formel, à une incompatibilité avec les données de l'expérience, quand il s'agit d'énoncés que celle-ci peut infirmer, ou avec les commandements de la conscience, quand il s'agit de normes de conduite. Dans ces deux derniers cas, d'ailleurs, on ne modifie les règles admises que si l'on est convaincu de ce que l'incompatibilité est réelle, et non pas apparente, ce qui suppose qu'un examen plus approfondi de l'expérience ou des commandements de la conscience, ne nous conduira pas à modifier notre première impression. En effet, chaque fois que se produisent des incompatibilités, et que l'on désire, non pas éviter qu'elles se produisent [6], mais les résoudre, on sera amené à dissocier des notions de façon à modifier le sens et la portée des règles qui les concernent. On distinguera la réalité de l'apparence, et l'on appliquera le qualificatif de *réel* à la partie de la notion que l'on désire maintenir dans le champ d'application de la règle et celui d'*apparent* (ou un de ses synonymes comme *illusoire*, *factice*, *nominal*, *pseudo-*) à la partie à laquelle la règle antérieure est censée ne plus s'appliquer [7]. Le plus souvent le critère de cette dissociation sera téléologique, en ce sens que la règle, que l'on désire modifier, sera relativisée par rapport à une fin qu'elle aurait dû toujours réaliser : on constatera que, dans certains cas, la conformité à la règle ne constitue pas un moyen efficace pour réaliser la fin en question, et que, en l'occurrence, la règle devrait être disqualifiée, qu'il faut cesser de lui attribuer la valeur qu'on lui accordait indépendamment de ses conséquences. Dans ces circonstances apparaît, mieux que jamais, la liaison intime qui existe entre une décision et nos jugements de valeur, et la manière dont nous structurons le réel en fonction de ces derniers.

Il nous est impossible d'entrer ici dans plus de détails. Il nous suffit de signaler comment ce que l'on qualifiait de logique des jugements de valeur se dégage à partir de l'analyse de diverses formes de justification. Cette logique non formelle n'est rien d'autre que la technique de l'argumenta-

[6] Cf. Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Paris, 1958, § 47.

[7] Cf. pour un développement plus détaillé : *Traité de l'argumentation*, ch. IV. La dissociation des notions.

tion, dans toute sa richesse, mais où l'on voit, mieux que dans tout autre cas d'application, l'interaction constante de la pensée et de l'action. En effet, si la justification d'une conduite vise à la libérer de tout reproche et de tout blâme, à ne pas la faire tomber sous le coup d'une condamnation fondée, n'oublions pas que la justification peut aussi concerner une attitude, une disposition à croire, une prétention à savoir. Dans sa remarquable analyse de la notion de connaissance, A. J. Ayer [8] formule les conditions suffisantes et nécessaires pour qu'il y ait savoir : ce que l'on dit savoir doit être vrai, on doit en être sûr et on doit avoir le droit d'en être sûr. Mais il est normal que ce droit à la certitude, on doive le justifier, s'il est contesté. Et la justification, qui utilisera des règles méthodologiques et conduira même éventuellement à des considérations d'ordre épistémologique, insérera celles-ci dans les cadres plus généraux d'une théorie de l'argumentation. C'est ainsi que toute philosophie qui se veut rationaliste, et qui ne prétend pas limiter le rationnel à l'évident, devra, dans sa théorie de la connaissance, pour rendre possible une quelconque tentative de justification rationnelle, élaborer les normes et fournir les critères d'une argumentation convaincante. Une théorie générale de l'argumentation nous semble donc devoir constituer un préalable à toute axiologie de l'action et de la pensée.

Université de Bruxelles.

[8] Cf. A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, London, Macmillan, 1956, p. 34. Voir aussi Ch. Perelman, *Evidence et Preuve* (*Dialectica*, 1957, vol. 11, p. 22).

Libres remarques sur l'argumentation

par Yvon Belaval

On a distingué de tout temps deux sortes de raisonnement : l'une, spéculative, dont l'illustrateur serait le géomètre, aboutit à un savoir par les voies de la certitude; l'autre, plus pratique ou morale, dont un représentant typique serait l'avocat, a plutôt pour domaine l'opinion et procède par vraisemblance; la première ne s'adresse en principe qu'à un entendement universel et ne tire sa force que de la justesse; la seconde est le fait d'un homme qui s'adresse à des hommes, et sa force ne se mesure pas, loin de là! à sa justesse. Convaincre et persuader, expliquer et comprendre, correspondent, en gros, à cette différence que, sans me soucier des variations sémantiques du vocabulaire de la preuve, je désignerai par *démontrer* et *argumenter*.

Démonstration et argumentation ressortissent en droit au discours cohérent. Les sens de ces deux mots — discours, cohérence — évoluent avec le développement de la Logique, et selon que l'on a affaire à une combinaison de concepts ou à une liaison organique de valeurs et de sentiments, et que l'on formalise des termes aussi dissemblables qu'un symbole technique ou une image visuelle. En général il ne fait pas de doute que l'argumentation voudrait être démonstrative : il s'est même trouvé un moment dans l'histoire de la philosophie, au XVII[e] siècle, où les progrès de l'analyse mathématique ont pu faire rêver certains non seulement d'une cohérence syntaxique, mais encore d'une cohérence algébrique; ainsi, Leibniz espérait-il qu'une Caractéristique Universelle ramènerait au calcul tout discours, fût-ce d'avocat ou de théologien. Mais ni Platon, ni Plotin, ni Pascal — pour citer au hasard —

n'oubliaient que si l'on ne peut persuader sans convaincre, l'inverse n'a pas lieu; Kant refusera de réduire l'un à l'autre le raisonnement par concepts et le raisonnement par construction de concepts; le romantisme, surtout le romantisme allemand, d'essence religieuse, tiendra à mettre à part les vérités de foi (Schleiermacher), par conséquent à les soustraire au discours du savant; de proche en proche, contestant le principe de l'unité de la science tel que le proclame Descartes en tête de ses *Regulae*, on en venait au dualisme des sciences de la nature et des sciences de l'homme, bientôt du physico-chimique et du vital, et à cette opposition par l'objet — matière, vie — de deux classes de sciences on faisait correspondre, du côté du sujet, l'opposition entre *expliquer* et *comprendre*. Or, cette double opposition — *a parte objecti*, *a parte subjecti* — s'exprime dans l'opposition entre démontrer et argumenter, et la permanence de l'une atteste que la permanence de l'autre est fondée. Mais sur quoi? Qu'est-ce qui spécifie, chacun, démontrer et argumenter? Et qu'est-ce qui résulte de cette différence spécifique?

Quand on aborde une telle question, qui a préoccupé tant de penseurs depuis des siècles, des sophistes aux rhétoriciens, une question qui intéresse le barreau, la chaire, la tribune, l'enseignement, la critique, l'écrivain, et jusqu'à l'art de la réclame, il serait naïf de prétendre à une réponse fondamentalement nouvelle. Sans traiter des techniques — l'essentiel ne se trouve-t-il pas chez Aristote, chez Pascal, dans le débat entre Leibniz et Bayle? — je ne me risquerai ici qu'à un léger changement de point de vue, qui fasse varier la réflexion sur un très vieux problème.

* * *

Puisque démontrer et argumenter relèvent du discours, ne s'impose-t-il pas d'observer le langage? On y décèle deux fonctions : donner des ordres, désigner.

L'ordre concerne un acte, par exemple : Marchez! Il est bien des manières de marcher, selon que l'on intime l'ordre à un enfant qui s'exerce à ses premiers pas ou à un adulte, à un paralysé que l'on rééduque ou à un homme sain, à un soldat pour la parade ou à un comédien, à un funambule ou à une danseuse, etc. L'ordre peut donc être vague ou précis. Il se

précise en diversifiant les vocables dont chacun, aussi, est un ordre : sur la longueur de la foulée, sur son rythme, sur la position des pieds, sur la musculature à mobiliser. Du vocabulaire frustre de la vie quotidienne, on passe, par degrés, au vocabulaire technique de la chorégraphie. Tout métier s'est forgé un lexique d'autant plus riche, qu'il procédait à des manœuvres plus complexes. Ce lexique ne saurait être équivoque, ni à l'égard des actes, ni à l'égard des outils ou des détails utiles de l'outil. Certes, l'outil, on le *désigne*, cependant la désignation est ici un acte en puissance, car voilà bien le cas manifeste où percevoir et reconnaître un objet, c'est se préparer à s'en servir. Comme les actes doivent réussir, la parole qui les ordonne les analyse en les liant et assure leur cohérence; et, de leur côté, les outils, une fois définis par rapport à ces actes, entrent dans le même système de cohérence, c'est-à-dire qu'ils participent à la même fonction ordinaire du langage. En définitive cette fonction règle la proposition et les termes.

On est porté à s'exprimer en logicien, car les remarques précédentes s'appliquent d'elles-mêmes aux opérations intellectuelles. Chacun en fait l'expérience dans la géométrie élémentaire : définir un cercle, c'est le construire; en cela consistait ce que l'on appelait la définition réelle ou causale. L'arithmétique, mieux encore, dévoile la fonction ordinatrice du langage : mieux, parce qu'elle se trouve moins tenue à l'imagination des choses par les symboles qu'elle manipule, que la géométrie par les figures. Effaçons autant qu'il se peut les traces du sensible. On n'effacera pas pour autant des expressions comme *lier*, *distribuer*, *diviser*, *associer*, *en haut*, *en bas*, *à droite*, *à gauche*, etc.; et quand même les opérations mentales qu'elles commandent — et précisent dans un domaine mathématique déterminé — seraient réglées non par des mots communs, mais par des signes techniques, la nature opératoire du langage scientifique n'en serait pas moins évidente. Cette évidence ne s'obscurcit pas lorsque l'objet débattu n'a plus rien de commun avec la perception : les formules que le physicien trace au tableau pour traiter de l'anti-matière et en nous prévenant qu'on ne saurait la concevoir — c'est à une conférence de M. Oppenheimer que je pense — continuent à utiliser les premières opérations de l'arithmétique.

Le langage opératoire ordonne donc des actes. Il intéresse notre vie active. Mieux : notre activité volontaire. C'est le langage de la volonté. Donc, de l'entendement. Les actes qu'il ordonne, les objets qu'il fabrique sont ostensibles à tous : cela se vérifie parce qu'ils sont imitables, et par conséquent enseignables, avec exactitude. A cause de cette exactitude, le langage opératoire exige un vocabulaire univoque, de plus en plus spécialisé à mesure qu'augmente la précision de ses manœuvres, mais il ne saurait se permettre la variété stylistique d'un ouvrage littéraire : par là, sa signification ne change guère, qu'on l'utilise par écrit ou par la parole, ou selon la personnalité de celui qui l'emploie. D'un mot, il est objectif.

S'agit-il de *désigner*? Le langage offre un autre aspect. On ne saurait expliquer une couleur à un aveugle. En effet, lorsque je désigne le rouge, c'est une sensation que je constate ou que j'invite à constater : incapable de l'imiter, je ne puis la donner à faire. Sans doute, ici encore, le vocabulaire se diversifie en désignations plus précises, et l'on parvient à une terminologie technique. Mais cette précision est empruntée, elle n'est pas imitative, elle renvoie à l'origine (rouge garance), à un support particulier (rouge coquelicot), à une numérotation conventionnelle, etc. Elle n'atteint le désigné que par détour. Pour juger de la différence, il suffirait de comparer la netteté opératoire des leçons de gymnastique proposées chaque matin à la radio, avec le vague d'une description de peintures par un speaker critique d'art. La cohérence à laquelle nous avons affaire n'est plus celle des actes considérés entre eux et dans leurs rapports à l'outil : elle est qualitative, elle se rattache au contraste autant qu'à la contradiction.

De la sensation on passerait sans peine au sentiment et à l'expérience des valeurs. On ne commande pas un sentiment, on le dénomme, on le suggère, on le conseille ou déconseille, on le rend désirable ou indésirable, bref on en fait une valeur; mais comme sa passivité l'oppose à l'activité volontaire, on ne peut en fournir une définition réelle qui permette aussitôt de le construire, de l'imiter directement, on doit se contenter d'une définition nominale le désignant à celui qui est en mesure de le comprendre. N'allons pas répéter que le sentiment est ineffable, puisque nous n'arrêtons pas d'en parler et que nous n'en aurions sans cela aucune idée. Disons : la communi-

cation de la pensée n'est pas celle d'un sentiment. Car le *Je ne sais quoi* de l'affection ne saurait se confondre avec l'incapacité de la pensée opératoire de définir ses notions premières. On ne parvient à ces notions qu'en remontant à l'origine d'une opération intellectuelle; de là, on peut ensuite redescendre à cette opération ou en commander d'autres en la — ou les — réglant exactement par des propositions premières. Or, la passivité de la pensée en face des notions premières tient à l'impossibilité de poursuivre, à la limite de certaines opérations, l'analyse conceptuelle. Au contraire, la passivité du sentiment est immédiate, elle ne résulte pas d'une analyse, elle la provoque plutôt; et que cette analyse provoquée ne soit pas purement intellectuelle — opératoire —, on s'en rend compte par le décalage entre les mots et le vécu, qui incite à multiplier le discours, et par l'emploi des métaphores, de l'étymologie, des accidents d'une langue.

Rappeler que la sensation est passive ne renvoie pas aux théories classiques qui en faisaient un pur spectacle. Nul ne conteste qu'elle ne soit guide de vie. On ne voit pas avec les yeux seuls, mais avec tout le corps. Chaque couleur a son coefficient dynamique. Or, l'activité perceptive, précisément parce qu'elle est un guide de vie, doit précéder la réflexion volontaire comme une réponse réflexe, la résonance d'un affect : elle est corrélative de la passivité immédiate de la « passion ». Nous subissons les sentiments. C'est en les subissant que leur valeur se manifeste et que, par conséquent, elle se manifeste par une limitation. Il est même probable que la valeur de la valeur provient de la limitation, en tant que celle-ci est à la fois obstacle et appel au dépassement de l'obstacle. Cette limitation n'est pas définissable parce que ce n'est pas une activité volontaire qui décide de ses limites. Dès lors, comment dire *ce qu'est* une valeur? Ne faut-il pas se borner à la désigner? N'est-elle pas en fin de compte le silence qui éveille la parole?

Peut-être devient-il plus aisé de comprendre ce que signifie *désigner*. Cela signifie que l'on veut montrer à autrui un objet que, pourtant, on ne peut construire, soit que, dans la pensée opératoire, on ait abouti à une notion première, soit que, dans l'affection, on se sente touché par une présence. La passivité — la limitation et l'obstacle — n'exprime-t-elle pas l'action d'un agent externe, physique ou social? Physique,

quand la sensation est en cause : en désigner l'objet revient à s'assurer que, par exemple, vous prononcerez le mot « rouge » devant la tache que je qualifie moi-même de « rouge ». Social, quand le sentiment est en cause. Mais comment s'assurer, cette fois, que c'est devant le même « objet » que nous prononçons, vous et moi, le même terme? Ici ne se retrouve ni l'objectivité du langage scientifique, ni la croyance spontanée que ce qui nous paraît rouge est rouge. Par la nature involontaire, donc irrationnelle, de la réactivité affective, c'est une subjectivité qui se dévoile. On ne désigne plus du geste, le désigné n'étant plus à tous ostensible; on désigne par mots. Il est évident que ces mots, privés de toute vertu opératoire, ne s'adressent plus à la volonté, mais au réflexe, à la tendance instinctive, à l'habitude. Par là même, ce qu'ils désignent ne peut être clairement et distinctement isolé, comme s'ils en donnaient une définition constructive. Le désigné appartient à un tout dont la synthèse se présente avant toute analyse (ce qui annonce une finalité interne). Se risque-t-on à cette analyse? Elle apparaît abstraite si, guidée par les mots et par la grammaire, elle décompose une idée de notre sentiment; concrète si elle reconstitue l'histoire de ce sentiment. Quoi qu'il en soit, la description de cette synthèse exige une expression vivante qui varie selon les personnes, selon les moyens stylistiques et selon les instruments de communication.

*
* *

Comme Bergson conseille, pour les comparer, de ne retenir de l'instinct que le plus instinctif et de l'intelligence que le plus intelligent, ainsi a-t-il fallu, par souci de clarté, considérer à part dans le langage le rapport à l'action et le rapport à la passion. Les choses sont moins simples. Néanmoins, ce schéma, s'il n'est pas arbitraire mais tiré de la réalité, éclaire le discours argumentatif.

Ce discours doit donc sa vertu à la fonction indicative du langage, et non à sa fonction opératoire. Il ne désigne ni des objets matériels, ni des outils : il désigne des concepts non constructibles, des sentiments et des valeurs. Il comporte par conséquent une marge d'indétermination, qui le rend suggestif, et, par suite, il appartient à sa nature d'émouvoir. Au géomètre,

au physicien, à l'homme de science, on ne demande pas s'il est sincère, et l'on n'invoque pas, à leur propos, la rhétorique. Sincérité et rhétorique concernent l'argumentateur. C'est pourquoi, tandis que l'art de penser intéresse l'entendement, s'applique à découvrir le vrai, à saisir le réel, on reproche souvent à l'art d'argumenter d'agir trop sur les sentiments, d'être indifférent au vrai, de tromper sur des apparences.

Imitant l'art de démontrer, il se veut non contradictoire et enchaîne au mieux ses raisons. Quoi d'étonnant? On argumente pour se garder du contre-dire. Seulement, l'art de démontrer n'a pas besoin de rhétorique. D'où provient cette asymétrie? C'est, sans doute, que l'on peut agir sans passion, à la façon de la Logique, mais que l'on ne peut pâtir sans réactions. Dès lors, se rendre maître de ces réactions ne va-t-il pas être le but de l'argumentateur? Se rendre maître signifie : commander. Il convient donc d'argumenter en forme de démonstration. Cependant, cette forme ne naît plus de la fonction opératoire du langage. Elle peut contraindre au silence, elle ne force pas la persuasion. Calliclès hausse les épaules.

Arrêtons-nous sur cette forme dans sa manière la plus rigoureuse. Elle s'attache alors à procéder *more geometrico* : tout définir, tout démontrer. Cette démonstration consiste à lier les propositions sans rien entre elles de contradictoire. Le résultat est obtenu par le respect de la syntaxe et par la fidélité aux définitions de base. En effet, la syntaxe de la grammaire représente la seule logique de l'argumentation : c'est pourquoi, tant que la logique a relevé des grammairiens et des rhétoriciens — jusqu'à la fin du siècle dernier — elle s'en est tenue spontanément à la doctrine du parallélisme logico-grammatical. Quant aux définitions de base, elles se distinguent à la fois des définitions empiriques et des définitions mathématiques. La définition empirique ne peut être que provisoire puisqu'elle a à décrire une réalité *extra mentem*, dont la connaissance suivra le progrès imprévisible de l'expérience. Or, il arrive bien à l'argumentateur de commencer son discours par des définitions dont il nous dit lui-même qu'elles s'éclairciront par la suite : mais ce n'est là qu'un procédé de rhétorique, car, au moment où il commence pour nous son discours, nous savons qu'il l'a tout entier dans sa poche, alors que la Physique, elle, n'est pas achevée lorsque le physicien s'arrête à une

définition provisoire. Concluons qu'à l'instar du mathématicien, celui qui argumente donne ou, au moins, connaît ses définitions au départ. Mais nous savons qu'elles sont plus nominales que réelles. De plus, pourquoi sont-elles préférées? Chez le géomètre, le choix ne dépend pas d'une liberté existentielle : il ne résulte que d'une décision logique qui, une fois élu un domaine mathématique plutôt qu'un autre — ainsi, la géométrie euclidienne plutôt que riemannienne —, adopte une définition plutôt qu'une autre — si l'on veut, celle du cercle par révolution d'un segment plutôt que toute autre — pour des raisons de clarté et de fécondité. Au contraire, le choix de l'argumentateur est existentiel : il opte pour une définition en vue d'une fin à atteindre, soit de la façon la plus consciente, comme le fait un avocat [1] pour défendre une cause, soit à l'insu de l'argumentateur qui ne s'aperçoit pas que sa définition l'exprime et traduit sa vision du monde, comme il arrive chez le philosophe. On pourrait dire encore que le géomètre, au départ de ses opérations, choisit les définitions les plus simples, mais l'argumentateur, les plus utiles et les plus expressives. En tout cas, l'on comprend maintenant pourquoi c'est surtout à sa base que l'on attaque le discours argumentatif — par exemple, que l'on attaque Spinoza sur sa définition de la substance.

Le discours argumentatif suit un plan. C'est une caractéristique de sa forme. Ce plan comporte un ordre, des parties, une conclusion. L'ordre, on vient de le voir, imite, autant qu'il se peut, la déduction démonstrative. L'ordre suffit au géomètre. Un théorème se démontre d'une seule traite, parce que tout y a la même valeur, ou, plutôt, parce que les valeurs n'ont rien à faire ici : chaque phrase est la pièce d'un mécanisme, et il faut monter chaque pièce, il faut que les pièces se tiennent, et toutes sont indispensables. Si l'on distingue des parties dans la démonstration d'un théorème, elles ne sont pas rhétoriques, elles sont exigées par l'analyse de tous les cas particuliers sur laquelle s'appuie une induction complète. A

[1] Bien entendu, l'argumentation est d'autant plus irréfutable que ses définitions de base sont plus univoques; les juristes mènent avec les articles du Code des parties d'échecs où l'un des deux partenaires doit finir par s'avouer vaincu; cependant, ces articles, et les combinaisons de ces articles, donnent lieu à des interprétations différentes, quelquefois opposées, — sinon le métier de juriste perdrait sa raison d'être.

l'argumentateur l'ordre ne suffit pas. Il se contente quelquefois d'un canevas grossier, et même — on y reviendra — il exploite au besoin les vertus affectives de l'incohérence. Qu'il suive un ordre rigoureux, il ne saurait pourtant en dessiner le mouvement d'un trait égal : il accentue certains contours, il en estompe d'autres, bref il met *en valeur* certaines parties du discours. Certes, cette division en parties est logique; et d'ailleurs, à en décalquer le schéma, on y reconnaît vite l'armature de la dissertation scolaire. Mais ce ne sont jamais des considérations purement logiques qui décident de son contenu. Il s'agit toujours de marquer les endroits les plus frappants, les plus mémorables. Autrement dit, l'articulation des diverses parties du discours s'inspire beaucoup moins du montage d'une machine, que des péripéties d'une action dramatique bien conduite. Le rideau tombe sur un dénouement. Le *quod erat demonstrandum* du géomètre est un *quod erat construendum* : il ne conclut pas un drame, il achève un travail, il constate la réussite d'une volonté technicienne. Aussi bien le plan de l'argumentation n'est-il pas seulement une disposition logique, c'est aussi, toujours, une ruse.

La forme du discours argumentatif n'a donc qu'une nécessité hypothétique, elle n'atteint jamais à la nécessité apodictique dont elle imite l'apparence. Jamais un philosophe, un politicien, un prédicateur, un avocat n'a obtenu un accord universel. C'est qu'il n'emploie pas un langage uniquement opératoire; c'est qu'il parle comme tout le monde; c'est que le choix de ses définitions reste existentiel; c'est qu'il touche. Personne n'oserait pourtant prétendre que la forme de ce discours ne soit pas rationnelle. Bien qu'il existe d'autres procédés de persuasion que le discours, tout discours argumentatif est par nature rationnel dans son souci de cohérence. Seulement, il ne se rapporte plus à la rationalité constructrice de l'homme devant la nature, mais à la rationalité dialectique de l'homme devant ses semblables. C'est pourquoi il ne se passe pas de rhétorique.

J'entends, ici, par rhétorique, un ensemble de procédés *psychologiques* propres à persuader. Ils entraînent le sentiment : par intimidation — « Il n'est de citoyen digne de ce nom, qui ne... »; par la frappe de certaines formules — « ... se poser en s'opposant... » — qui tirent leur pouvoir d'une exactitude

sonore; et, surtout, par le choix des mots, car il n'est pas indifférent d'avoir affaire à un combattant, un résistant, ou à un rebelle, un hors-la-loi, un terroriste, à un masseur ou à un kinésithérapeute, etc., pour ne rien dire des signaux qui déclenchent les réflexes conditionnés d'un auditoire — « ... classe ouvrière... liberté... totalitaire... rouge... réaction... » —; en résumé, il y a là quelque chose de comparable à la variété des points de vue dont sait jouer le cinéaste ou le photographe journaliste pour grandir ou rapetisser un personnage, le montrer noble ou vil, bon ou cynique, tragique ou grotesque. On use de la répétition : elle rend attentif en même temps que son rythme provoque une sorte de fascination, elle s'attache à la mémoire, elle commence ou affermit une habitude. Avant tout, parce qu'elle s'applique à une attitude moins catégorielle, moins distante, mais plus concrète, plus immédiate, que la logique, la rhétorique fait appel à l'imagination, soit qu'elle émeuve l'auditeur en évoquant des souvenirs, soit que, par l'étymologie, elle lui révèle l'histoire — ou la légende — d'une notion, soit qu'elle emploie la métaphore sous toutes ses formes — dont le vocabulaire technique, quand il n'est pas opératoire, par exemple chez les philosophes, n'est pas une des moins subtiles. Mais inutile d'insister : mon propos n'est aucunement d'inventorier les procédés psychologiques propres à persuader.

Je voulais montrer seulement que la démonstration et l'argumentation ne sont pas de même nature.

***

En droit, il est indifférent que la démonstration s'adresse à un ou à plusieurs, et, si c'est à plusieurs, que les membres de l'auditoire se distribuent ainsi ou ainsi. On en dirait autant des moyens (l'écrit, l'oral, la feuille, le tableau, etc.), des circonstances individuelles ou collectives (un échec, une réussite, la paix, la guerre, etc.), des conditions matérielles (la chaire, la tribune, un réduit, une grande salle, etc.). Certes, le nombre et la distribution de l'auditoire, les moyens, circonstances et conditions ne laissent pas d'agir; un démonstrateur qui bafouille embarrasse comme une figure mal faite; mais, encore une fois, ce n'est là qu'un accident psychologique, et ce ne

peut être rien d'autre, car la psychologie est en dehors de la logique. L'argumentation? On le sait : un seul gêneur suffit à transformer un auditoire; une belle voix grave donne du poids aux arguments; une envolée de manches sauve une plaidoirie; une incroyance est un désert pour le prédicateur. Et c'est en droit que la psychologie entre dans la place. Bien entendu, son rôle peut être plus ou moins grand, plus ou moins manifeste, ou, si l'on préfère, la rigueur de l'argumentation peut paraître plus ou moins probante. Cependant, la rationalité du discours argumentatif demeure d'un autre ordre que la rationalité du discours démonstratif, et pour autant que la première tende vers la seconde, elle ne coïncide jamais avec elle. L'évidence de $2 + 2 = 4$ n'est pas celle de *Jules César a existé*, quand bien même, avec Bayle, on attacherait plus d'importance à la deuxième.

On ne pense pas seulement une croyance, on la vit. J'entends par là toute manière de sentir. Un poème est une croyance. Dès lors, quel contraste! Dans la démonstration d'un théorème tout est dit, le discours, une fois engagé, ne peut échapper à sa ligne, il va droit à la conclusion. Tout est dit, en ce sens que les mots ne laissent dans l'ombre rien d'implicite, que rien ne reste à ajouter, que l'on ne peut rien retrancher. Exactitude, transparence, achèvement vérifiable. En contraste, l'argumentation s'exerce sur des croyances. Tout est dicible dans une croyance, sauf le tout qui, justement, est la croyance. C'est pourquoi le discours devient inépuisable et peut aborder son sujet sous d'innombrables points de vue. On n'en finit jamais de « prouver » que l'on aime, d'analyser une œuvre d'art, de défendre une politique, de prêcher une foi. Il y a toujours, noyau irréductible au cœur de la question, de l'implicite. Votre interlocuteur aura beau accorder : « oui... oui... », il s'arrêtera à cet implicite, s'il ne partage pas votre croyance. La partage-t-il? A peine a-t-il besoin de vous écouter, cet implicite semblait déjà contenir vos paroles. Ainsi un argument faible agit-il parfois puissamment, tandis qu'un argument puissant n'aura qu'un effet dérisoire. Mais quand est-il fort? rationnel? Il n'existe pas de croyance aphasique. Toute croyance est plus ou moins verbalisée et, par là, plus ou moins rationnelle, selon que son discours est plus ou moins réfléchi, plus ou moins cohérent. Faut-il le répéter? Sa rationalité n'est

pas celle de la démonstration. Une croyance la supporte. Le théorème de Pythagore demeure vrai depuis Pythagore; presque tous les arguments de la Scolastique ont perdu leur sens lorsque la situation où ils s'inséraient a disparu.

D'ailleurs, le mathématicien n'a pas à demander qu'on lui fasse personnellement confiance. L'argumentateur le demande. S'il ne croit pas lui-même à ses affirmations, et même quand on sait qu'il n'y croit pas, il a, pour persuader, à paraître de bonne foi et à jouer la sincérité. Véritable ou jouée, la sincérité ne suffirait pas, mieux : si on la savait seule en cause, elle compromettrait, elle affaiblirait l'argument. Elle doit se donner comme le résultat d'une vue objective; il ne faut pas que la thèse soutenue paraisse vraie parce qu'on est sincère, il faut faire sentir qu'on est sincère parce que la thèse est vraie. Le subjectif de l'argumentation témoigne d'une expérience vécue, mais ce témoignage n'est véridique, crédible, que s'il passe pour s'appuyer sur un fondement objectif. Cette nécessité d'unir le subjectif à l'objectif, le témoignage personnel à une vérité impersonnelle montre, une fois de plus, que l'argumentation n'est pas de pur entendement, mais que sa nature se définit par le double rapport à une exigence vitale et à une exigence de communication, qui s'exprime dans le discours. De n'être point de pur entendement la prive d'objectivité universelle; elle n'en doit pas moins se caractériser par une attitude objective. On se comporte comme si le discours se soutenait de lui-même, par ses raisons. Or, ces raisons ont des motifs. Elles entrent dans un système de valeurs qui les rend recevables ou irrecevables. Connaissant une idée de ce système, il va de soi que telles autres l'accompagnent ou sont incompatibles avec elle; on sait d'avance ce que, sur un sujet, va penser un homme de gauche ou de droite, un croyant ou un incroyant : dis-moi même quel est le journal quotidien que tu lis, et je te dirai qui tu es. Ainsi deux interlocuteurs de bonne foi ne parviendront pas à s'entendre parce que les mots changent de sens en changeant de système, et une œuvre philosophique se prêtera à des interprétations différentes, et parfois opposées, selon le temps, le lieu ou le lecteur. Un tel système, refermé sur soi, n'a ni commencement ni fin, on peut l'aborder de partout, mais de partout aussi il repousse ce qui

le menace : on y reconnaît la censure et les ruses de ce que l'on a appelé la logique des sentiments.

Il est facile d'abuser de cette subjectivité de l'argumentation en ne voyant dans ses raisons que des motifs et en ramenant ces motifs à de simples mobiles. Cet abus, peut-être un certain scientisme en fait-il un trait marquant de la mentalité moderne. Son secret est de mettre le questionneur ou le questionné en question. Exemple : pourquoi certains prêtres ouvriers ont-ils défroqué? Vite, une statistique! Elle les montre originaires des départements de l'ouest et dominés, durant leur enfance, par une mère trop autoritaire. Du coup, s'*explique* leur comportement. Leurs raisons ne sont plus valables puisqu'on découvre en elles seulement des mobiles conditionnés. On ne prend pas garde que c'est détruire en même temps les raisons de ceux qui n'ont pas défroqué. On oublie, paradoxalement, de demander au juge — au psychologue, au dialecticien, ne parlons pas du policier : celui-ci ne prétend pas au dialogue — au nom de quoi, dans le débat, il s'arroge une transcendance qui laisse à ses raisons le titre de raisons. Du moins devient-il manifeste que l'argumentation exige cette transcendance de part et d'autre, mutuellement consentie, pour que le dialogue soit possible.

Il n'y a pas de dialogue sans langage, c'est-à-dire sans la présence, au moins virtuelle, d'autrui, encore que la présence effective soit beaucoup plus enrichissante. Mais l'un des interlocuteurs peut demeurer muet. Il suffit que l'autre se sache, se sente écouté, et qu'il parle. Les psychanalystes ont, sur ce point, dégagé une vérité importante. Or, voici l'instructif. Le parleur peut se laisser aller à raconter n'importe quoi, des mots en désordre. Il n'argumente pas. Il parle. Une résistance se présente-t-elle? Alors, c'est à la vaincre que l'on argumente. Tant que dure la résistance, on sait qu'on triche. Il faut poursuivre, reculer, ruser, avancer. On tâtonne. On cherche. On corrige. On ne sait plus *au juste* où est le *oui*, et il n'est même pas certain qu'un *oui* isolable ne soit pas une impossibilité dans un système de valeurs où, par définition, tout se tient organiquement et non pas mécaniquement. Mais on progresse vers un équilibre — une persuasion — par des *non* corrigés. Après la transcendance sans laquelle l'argumentation s'abolit par manque de *raisons*, elle nous offre ici un autre de

ses caractères : la résistance surmontée dans une expérience des valeurs.

*
* *

On ne saurait traiter du discours argumentatif comme s'il était isolable *in abstracto* à la manière d'une suite démonstrative. Il ne lui suffirait pas de se faire obéir. Il cherche à persuader. Il appartient au dialogue. Impossible, donc, de l'abstraire d'un milieu de croyances. Cela est possible à l'égard du discours démonstratif. On pense seul. On croit en groupe. Un groupe est un système de valeurs qu'entre-expriment les personnes qui le constituent. Il donne aux mots la signification vécue qui vient en aide ou qui s'oppose à une argumentation. Voulez-vous persuader? Constituez un groupe ou choisissez celui qui favorise votre dessein; attirez-y votre interlocuteur, flattez-le, encouragez-le; il sera bientôt prêt à vous entendre.

Une première conséquence va de soi. Dans la démonstration, le temps ne fait rien à l'affaire : bien sûr, on a à l'exposer, elle suppose un savoir qu'il a fallu former, elle s'adresse à des intelligences plus ou moins rapides; mais il n'a jamais paru ridicule de concevoir qu'elle se contractât en intuition — au moins angélique ou divine — sans perdre, dans ce changement de mode, sa nature de connaissance. Il en est autrement de l'argumentation, parce qu'elle touche des croyances. La croyance relève toujours d'une histoire, non seulement en fait mais en droit, car hors du temps elle changerait de nature pour se transformer en savoir, ou mieux, elle disparaîtrait pour laisser la place au savoir : Malebranche pouvait affirmer que la foi passerait, mais que l'intelligence subsisterait éternellement. Aussi, personne ne l'ignore et les querelles sur l'enseignement le rappellent chaque jour, pour calculer la force relative d'une argumentation il y aurait à mettre en compte le passé de l'interlocuteur. Et c'est pourquoi, encore, dans l'établissement de cette force, la répétition a tellement d'importance, sous la forme de procédé rhétorique ou sous la forme psychologique de l' « Abêtissez-vous! » qui associe l'émotion paradoxale du comédien au montage d'une habitude, pour constituer peu à peu une croyance véritable.

D'où la deuxième conséquence. Lorsqu'on agit sur des

croyances, on ne s'en tient pas à des raisons, on fait intervenir des sentiments, c'est-à-dire que l'on agit jusqu'à un niveau préverbal et, par conséquent, prélogique, entendez : le niveau où se situe le langage oublié de l'enfance. On conçoit donc que la logique d'un argument laisse si souvent l'interlocuteur insensible. Le discours peut se relâcher. Il en arrive, dans un milieu déterminé, à n'avoir de valeur que par le choc de certains mots, fussent-ils en désordre, qui ne paraissent plus fonctionner que comme des cris animaux. Mieux : le discours peut disparaître. On persuadera par l'image. Longtemps, la civilisation, en ce qu'elle avait de plus rationnel, a été auditive : avec le développement gigantesque de toutes sortes de moyens de reproduction, elle devient visuelle. On écoute et on lit de moins en moins, on regarde de plus en plus. Une nouvelle forme d'argumentation, non langagière, est en train de s'instituer. Au reste, s'il est vrai, comme le prétendent des psychologues, que l'intelligence verbale dépende de facteurs spécifiques — les facteurs S de Spearman — il se peut que l'argumentation visuelle soit préférable au discours pour certaines intelligences. Descendons encore d'un degré : la technique de la réclame enseigne que la persuasion du mot ou de l'image est plus insidieuse quand on en provoque une perception subliminale. Du discours argumentatif on glisse au conditionnement. Jusqu'à l'animalité? Ce serait oublier qu'un conditionnement *humain* demeure au cœur du langage : seulement — et c'est en cela que l'on est en droit de parler de conditionnement — le langage ne s'organise plus en forme cohérente, il s'abandonne, il s'infantilise en un discours dissocié.



L'argumentation diffère par nature de la démonstration. Comme sa forme, pour rigoureuse qu'elle soit, ne s'édifie, selon les règles de la seule syntaxe, que sur des définitions nominales dont le défini n'est jamais assez déterminé pour échapper à des variations de points de vue, elle ne peut prétendre à cette certitude qui, fût-ce en ses calculs du probable, est la même pour tous les esprits. Il y a toujours en elle de la preuve par sentiment : sa certitude, ou persuasion, complète pour moi, apparaîtra à d'autres nulle, douteuse, plus ou moins

vraisemblable. Sa rationalité n'est pas intemporelle parce qu'opératoire, elle est, par essence, historique, parce que rattachée aux croyances d'un individu, d'un groupe, d'un temps.

Puisque ses conclusions ne sauraient s'imposer universellement et qu'elle agit sur les croyances en mettant en œuvre des procédés psychologiques, on devine qu'elle évolue. On a certainement calomnié les Sophistes : du moins n'argumentaient-ils que par discours, devant des auditoires restreints stabilisés par une forte tradition. Aujourd'hui? Grâce à de nouvelles techniques — journaux quotidiens, magazines, cinéma, radio, télévision, affiches, prospectus — le discours ne s'arrête plus, pénètre sans cesse partout, franchit les murs, accompagne le promeneur, s'installe dans l'automobile, prend l'avion, informe de même manière des auditoires de plus en plus vastes et, du coup, uniformise les groupes : il y a un siècle, un Breton et un Provençal habitaient des mondes séparés. Ce discours, qui n'est presque jamais le discours d'un homme, mais qui devient celui d'un groupe, ce discours constant, énorme, impersonnel, peut conserver les apparences d'une argumentation — on explique avec gravité au lecteur ou à l'auditeur ce qu'il doit croire, on use d'un vocabulaire pseudo-scientifique, etc. — souvent il se contente d'abuser de la fonction désignatrice du langage en répétant, jusqu'à en donner le vertige de la croyance, une formule ou un simple mot; bien plus, il lui arrive de renoncer à la parole et de persuader par l'image. Ainsi l'argumentation semble-t-elle courir à une double déchéance : se changer en propagande, conditionner des mobiles au lieu de procurer des raisons.

Quels remèdes? Il serait contradictoire d'exiger de l'argumentation une certitude démonstrative. Il n'y a que l'effort de réflexion critique, qui nous puisse sauver du conditionnement, en nous rendant la transcendance sans laquelle le dialogue n'a pas lieu. Cet effort en appelle un autre qui s'applique, dans l'ordre de rationalité propre à l'argumentation, à une mise en forme aussi rationnelle — c'est-à-dire verbalisée et non-contradictoire — que possible. De la sorte on préservera

à la fois la volonté de dialogue et le respect de la raison — et cela n'est sans doute pas inutile en un siècle où les hommes croient qu'ils s'entendent quand ils réagissent par masses, ce qui les livre à une violence insensée, alors que la raison n'a jamais conseillé de faire le mal. Peut-être une des dernières tâches qui restent au philosophe est-elle de sauver, par l'argumentation, le sens du dialogue.

Université de Lille.

Argumentation and Inconsistency

by Henry W. Johnstone, Jr.

I wish to discuss a serious problem that is raised by my own position concerning philosophical arguments. My position is that all philosophical arguments are *ad hominem*. By this, I mean that a valid argument against a philosophical thesis must exhibit that thesis as inconsistent with its own assertion or defense, or with principles that must necessarily be accepted by anyone who maintains the thesis. I regard any valid argument *in favor of* a philosophical thesis as fundamentally reducible to arguments *against* theses held by the limited audience to which the argument is addressed, so that the polemical argument is, in my opinion, the basic type [1].

The problem that I now face concerns the inconsistency which, on my view, any philosophical critic must exhibit between his opponent's thesis and what that thesis presupposes, if his criticism is to be valid. What the critic must do is not only to exhibit explicit assertion X and presupposition Y, but also to call attention to the *inconsistency* between X and Y. The difficulty here is in showing why the defendant need *acknowledge* the inconsistency. If he is under no obligation to acknowledge it, then clearly the criticism could not have been valid. Indeed, many a philosophical argument has missed its mark for just this reason, and unless there are cases in which there is an obligation to acknowledge an inconsistency, there are no valid philosophical arguments at all. But it seems unlikely to me that every rational being would be under an obligation to acknowledge such an incon-

[1] For a fuller account of my view, see *Philosophy and Argument*, The Pennsylvania State University Press, 1959.

sistency, regardless of his philosophical orientation. My own orientation in philosophy leads me to this doubt, for two reasons. In the first place, the very notion of inconsistency is itself subject to philosophical interpretation. Later on in this paper, I shall discuss three possible philosophical views with regard to the conditions under which a set of statements is inconsistent. Thus whether a person is under an obligation to acknowledge an alleged inconsistency may depend upon whether it *is* an inconsistency in his terms. In the second place, if every rational being is under obligation to acknowledge an inconsistency, then the inconsistency must be subject to verification by every rational being—as, for example, "$68 \times 31 = 2{,}108$" is subject to verification. But cases of inconsistency subject to verification by every rational being can occur only in formal systems, in which the axioms and rules of inference are unambiguously stated and it is irrelevant to consider the meanings of the symbols. But clearly the assertion of a philosophical thesis or point of view is not like this, for the meanings of the symbols in terms of which the assertion is made are clearly essential to the enterprise of making the assertion.

Yet are we to conclude that there are *no* valid arguments outside formal logic? If so, argumentation is no more than an instrument of suggestion—albeit a more civilized and subtle one than hypnosis. There are types of argument for which this characterization is not at all improper. But philosophy is supposed to be an affair of reason. This can be maintained only if valid arguments can occur in philosophy. So we must try to make sense of the kind of inconsistency which such arguments would have to exhibit.

This essay is an attempt to illustrate and clarify the problem I have just been spelling out, and to take a tentative step toward its solution. First, I want to consider a concrete case of philosophical conflict, consisting of arguments and counter-arguments that could not be properly analyzed except in terms of the notion of inconsistency. Then I shall make some suggestions as to how this notion might be construed without treating it either as independent of philosophical orientation or as a purely formal notion.

I want to discuss the relationship between two contrasting philosophical interpretations of the laws of logic. The first of these, which I shall call functionalism, asserts that the significance of the laws of logic is exhausted by the role of those laws in mathematics and other areas where deductive proofs occur. If there are versions of deductive proof calling for alternatives to the usual laws, then alternative logics can exist side by side, none with more right than the others. For in order to establish the propriety of any kind of logic, it is sufficient to show that it has a use in deduction.

Functionalism in this sense would be opposed by what I shall call realism, according to which no law of logic is ultimately acceptable unless it is intrinsically connected with the structure of the world. Generally, realism lends its support to the so-called "classical" version of logic, although as I shall point out later, it is by no means necessary that it should. Classical logic is characterized by it inclusion of certain logical laws such as the laws of the excluded middle, and when realism espouses this version, it may show its interest in the structure of the world by expressing the law of the excluded middle, and other laws that it regards as fundamental, in ontological terms. It may assert, for example, that to be is, *inter alia*, either to have a given property or not to have it —what violates the law of the excluded middle cannot exist. According to realism, the alleged alternative logics lacking the law of the excluded middle are actually only incomplete versions of classical logic, which indeed is presupposed by the very act of interpreting these alleged alternatives. Realism, it will be seen, inclines toward monism, while functionalism is hospitable to a plurality of logics.

I have chosen functionalism and realism in logic as examples because their opposition seems to me to have a structure shared by many other pairs of opposing philosophical positions. According to one member of each pair, the meaning of any experience of a certain type reduces to its form. Thus, we have behaviorism on which behavior has no meaning over and above its form, ethical formalism, according to which the rightness of an act is uniquely determined by its form, and formalism in aesthetics, as well as the logical theory that

I have called "functionalism." The other member of each pair asserts that meaning resides in something over and above form; the meaning of behavior, for instance, must be sought in the conscious or unconscious mental activity of which the behavior is merely the expression. What I shall have to say about functionalism and realism in logic, then, would apply *mutatis mutandis* to many other examples of philosophical disagreement.

Let us consider the arguments for functionalism and for realism. The functionalist may point to various types of deduction in which, in his view, various logics are involved. The considerations leading to the development of modal logics are a case in point. The relation between the premises and conclusion of a valid argument is pointed to as a situation in which the classical treatment of conditional or hypothetical propositions falls short. For we do not say that an argument is valid merely because not all the premises are true or the conclusion is true. We say that it is valid only when it is *impossible* for all the premises to be true while the conclusion is false. There is, then, a logic of impossibility, possibility, and necessity, which contrasts with the classical logic of truth and falsity. To say that there "is" such a logic, however, is not to say that such a logic reflects the structure of what exists; it is only to say that there is a domain of deduction that requires it.

Modal logic is an alternative to classical logic in the sense that it involves a supplementation of the classical laws. Intuitionistic logic, on the other hand, represents a weakening of classical logic. Yet the functionalistic argument can be used to defend intuitionism as easily as it can be used on behalf of modal logic; for there "is" a logic without the laws of double negation or excluded middle only to the extent that there are areas of mathematics demanding this logic. No doubt, a non-functionalistic defense of logics that deny the laws of double negation or excluded middle, is also possible. The Marxist defense is a case in point; in a world of dialectical flux, the negation of the negation is an emergent. This is actually what I have called realism; for it sees logic as the mirror of reality. Modal logic can undoubtedly also be defend-

ed on the basis of cosmic necessities and possibilities. For that matter, classical logic has a functionalistic defense; witness the formalism of Hilbert. What these variants show is just that one should not confuse types of logic with interpretations of logic. It is with interpretations that I am now concerned; for it is interpretations of logic, not types of logic, that can collide philosophically.

I have spoken of the functionalistic arguments for various types of logic. The evidence on which such arguments rest is simply the existence of various domains of deduction, each alleged to require the type of logic in question. I turn now, to the realistic argument for a logic based on ontology. The evidence here is the world. But it might be objected, for example, that the world does not constitute clearout evidence of the law of double negation. What is *solid* is *not-liquid*, but what is *not-liquid*, is not necessarily *solid*. So the denial of the denial of *solid* is not necessarily *solid*. Supposing that the realist wishes to defend classical logic, he will reply that this objection rests upon a misunderstanding of what it means to deny a term. Once this point is cleared up, the formula "For any property P, P = non-non P" expresses without distortion an aspect of the structure of the world.

But there is something unsatisfactory about both the functionalistic and the realistic arguments that I have outlined. They seem to sidestep issues that one thinks ought to be met head-on. They certainly do not meet each other head-on. The outlines I have given are, in fact, incomplete; and what is missing will soon be obvious enough. As matters now stand, both functionalism and realism constitute excellent documentation for the statement that every philosopher has reason on his side and none can, accordingly be refuted. The elaboration and defense of each doctrine is clearly a rational activity. For the functionalist, it is the activity of examining various domains in which deductions occur to see what logics are required. For the realist, it is the activity of correcting language, so that the ontologically warranted logic can appear without distortion. But no functionalist will be much impressed by the report that there is ontological evidence for the ultimacy of a certain type of logic; the "evidence" shown him

is simply not evidence for him at all. Nor does his own report that, for example, certain areas of discourse require a modal logic impress the realist, who is busily occupied in correcting those areas of discourse to make modal logic unnecessary. Each of the two conflicting positions begs the question in attempting to refute the other, for each argues on the basis of premises explicitly denied by the other. It would seem then, that neither position can touch the other at all.

Yet I have characterized functionalism and realism as *conflicting*. Functionalism is not merely *non*-realism; it is *anti*-functionalism, and the logic of "anti-" is different from the logic of "non." Non-objective art, for instance, is not necessarily anti-objective art. In a treatise on art, objective and non-objective art can be discussed side-by-side, and the contrasts between them made clear. But this is just what could not adequately be done in the case of functionalism and realism. For there is no universe of discourse in which their contrasts can be made clear. Each position claims possession of the only universe of discourse in which comparison can be made at all. Each compares itself to its rival from its own point of view. To ignore this claim is to disqualify oneself from making any comparisons except ones that both of the conflicting positions must disown.

But I still have not shown how positions related in the way that I have maintained that functionalism and realism are related could conflict with each other at all. How can two positions conflict, if neither is capable of regarding the other as a challenge? What I have said about the logic of "anti-" needs supplementation. Let me return to a previous point. The relation between objective and non-objective art is one that it might conceivably be instructive to consider. In other words, a person uncommitted to either type of art could be instructed as to the difference. But it could never be very instructive to consider the difference between functionalism and antifunctionalism in logical theory. For on the face of it, both views are equally arbitrary in a way in which we would not say that objective and non-objective art are arbitrary. Functionalism and realism, to the extent that I have so far described them, seem arbitrary because the sketches I

have given contain no clue as to the *point* of either position. Why on earth should any sane person adopt either one of them? One does not see the *point* of a philosophical position until he grasps the motivation underlying the position. The descriptions of positions in dictionaries of philosophy are usually inadequate because they omit reference to motivation. But, of course, it is insufficient merely to describe the motives from which a philosophical position is taken, since such motives will themselves seem arbitrary. Suppose we are told that functionalism stems from a concern with deduction, and realism from a concern with ontology. We are tempted to ask "What on earth is the point of such odd concerns?" The only way to answer this question is to become involved in the differences between functionalism and realism, instead of being content merely to describe these differences. Being involved in the differences, we shall have to be polemical instead of instructive; we shall have to win over minds committed to an alien position, rather than merely supplying the truth to those who lack it. The unsatisfactoriness of the functionalistic and realistic arguments as I have outlined them so far, arises from the failure of these outlines to suggest the polemical orientation of the arguments. So oriented, the arguments do not sidestep the issues, but meet them and each other head-on.

Realism cannot refute functionalism by pointing to evidence, for the "evidence" it points to is not such as functionalism can even admit to exist. But the realistic *polemic* against functionalism has little in common with the attempted refutation based on alleged evidence. Polemic, rather than making a point that the position under attack must on its own principles ignore, makes a point that the position under attack cannot on its own principles ignore. Thus the full realistic argument against the functionalistic waiver of the law of double negation would *not* appeal to the structure of what is. It would appeal instead to the principles of functionalism itself. But it is necessary to make only a minor change in the wording of the argument in order to implement this major shift in strategy. According to the argument I outlined before, the realist wished to specify precisely what it means to deny a

term so that symbols might express reality without distortion. Instead, the realist might wish to specify the precise meaning of denial in order to make explicit a hitherto implicit presupposition of functionalism. The argument might then run as follows: "Let us grant the functionalist his deviant notions of negation and the queer logics that he develops from these notions. But he will find that he cannot even state these queer logics without making use of normal logic with its customary law of double negation. For if a formula in a queer logic is *not un*provable, it is provable; if a queer system is *not in*consistent, it is consistent; and so on; and these are relationships that the functionalist continually relies on in developing his logic."

The realist can also observe that the functionalist is not interested in *all* deductions; he is interested only in *valid* deductions. Thus the functionalist's investigations do not in fact concern deduction wherever it occurs; they concern deduction only to the extent that it possesses a certain property over and above the mere stepwise movement from premises to conclusion. But the fact that this property itself remains invariant as it applies or fails to apply to every deduction in every domain suggests that the functionalist is actually guided by an ontological consideration over and above all of the peculiar deductive patterns that he investigates. The distinction between a valid and an invalid deduction is, after all, that a valid deduction is a real deduction, while an invalid one is only an apparent one.

Similarly, the functionalist must take the realist seriously if he is to meet the issue. For example, he may try to show that each of the queer logics he recommends is implicit in the realistic defence of an ontologically warranted logic. Validity, invalidity, and inconsistency can, after all, easily be construed as modal properties. The categories of "theorem" and "nontheorem" are not necessarily exhaustive, since in addition to statements that are theorems and statements that are nontheorems there may be formulas that are not statements at all. Indeed, what of statements whose status as theorems or nontheorems cannot be determined? Of course the realist whose

reply consists merely in citing the law of the excluded middle begs the question.

The functionalist can also challenge the realist's intentions in correcting and purifying language. The realist claims that he does this so that the structure of reality can be expressed without distortion. But where does "the structure of reality" really come into the picture at all? If one *defines* "non-P" as "everything but P," then non-non-P is naturally the same as P; but this is certified by the results of deduction, not by ontological insight. It looks as if the real reason why the real reason why the realist wants to refine language is just that he is interested in deduction.

This much will perhaps suffice as an example of the logic of "anti-". I should like to generalize as follows. Suppose there are two philosophical positions A and B such that A is anti-B and B is anti-A. Then there are arguments for A, the propriety of whose premises an advocate of B could not acknowledge; and there are arguments for B, the propriety of whose premises an advocate of A could not acknowledge. Both sets of arguments thus beg the question, and to the extent that the positions rely upon the arguments, they are solipsistically isolated one from the other. Each has reason on its side. But in this situation, not only would it be hopeless for an advocate of A to attempt to convert an advocate of B, or *vice versa*, but also not even the "anti-" would make sense. If A is committed to ignoring all "evidence" for B, and *vice versa*, then there is no genuine opposition. In fact, however, A and B will both be supported by additional arguments, in terms of which there is genuine opposition. The additional arguments for A will consist in attempts to show that B in fact presupposes A; in other words, that implicit in the very formulation of B are presuppositions acceptable to A but inconsistent with the formulation of B. Similarly, among the arguments for B will be found ones claiming to show that A presupposes what is inconsistent with its very formulation as a philosophical position.

The question arises, however, whether these additional arguments can really overcome the solipsistic impasse that seemed to preclude genuine opposition. Suppose an advocate

of A produces a presupposition involved in B that is, in his opinion, inconsistent with the formulation of B. What reason is there to suppose any advocate of B must agree that there is an inconsistency? If he need not agree, the impasse remains.

Of course, the attacker may be mistaken; perhaps what he takes to be an inconsistency between the formulation of B and the presuppositions of B is not really an inconsistency. The question I am now raising is just whether such an attacker must always be mistaken. Is it possible for an inconsistency to develop within a position that "has reason on its side?". If it is *possible*, that will be sufficient to overcome the impasse.

Let me turn the matter the other way round. In point of fact, there will be criticisms of realism to which the realist must reply. It is difficult to see, for example, how he could avoid being obligated to make some sort of reply to the functionalistic objection I have outlined above. To shed light on the necessity of this reply, let us see what the reply is that is necessitated. Consider the functionalist's criticism that modal logics are involved in the development and exposition of classical logic, so that if classical logic is to be the standard of exposition, the realist has failed to meet his own standard. The realist could counter that the *development and exposition* of classical logic is far different from classical logic itself. While classical logic, is, or reflects, the structure of what is, its expositor is thrown upon his inadequate human resources in attempting to express this structure. Who can say but what modal logic simply represents the failure of a finite mind to come to grips with the truth? Perhaps it is just the best we humans can do. Perhaps an omniscient being could do without modal logic.

In replying, the realist has made a distinction. He has been forced to do this by his own failure to meet his own standards of exposition. Thus the distinction he has made was already implicit in his original position, because it was presupposed by the very act of articulating that position. All that the functionalist has done is to have called this fact to the realist's attention. He has not sought to impose anything on the realist. He has merely invited him to overcome disequilibrium by revising his own critical basis. This example,

then, shows how an inconsistency can develop within a position that "has reason on its side," and how the very reason it has on its side may be forced to undergo revision in the effort to overcome the inconsistency.

The problem of this essay can now be stated more specifically than at first. I have said that the position of the realist, at least before he distinguishes classical logic from human thought, is inconsistent and that the functionalist calls this inconsistency to the attention of the realist. Does this not presuppose that the realist and the functionalist both accept the same criterion of inconsistency? If they do, and if the relation between realism and functionalism is really typical of opposed philosophical points of view, then this criterion of inconsistency must be universal, i.e., it must be the same for all philosophers regardless of their philosophical orientations. For any philosopher who wishes to engage in effective criticism of an alien position will have to appeal to this criterion in order to make his criticism clear. But if there were such a universally accepted criterion, philosophical arguments would be subject to non-philosophical criticism —a consequence certainly out of keeping with the view that all philosophical arguments are *ad hominem*. On the other hand, consider the alternative. Suppose there were no criterion of consistency common to two philosophical positions. Then neither could criticize the other. The functionalist, for instance, who thought that he saw an inconsistency in the realist's original position would be met by the reply, "But that is *not* an inconsistency in my terms! If you call it an inconsistency, you are just begging the question!"

In dealing with this problem, I first want to point out that even if conflicting points of view must share a criterion of consistency, it does not follow that any such criterion is universal. All that does follow is that for every pair of conflicting points of view, there is some or other criterion of consistency—not necessarily the same in all cases of conflict.

Also, it is obvious that different criteria of consistency are operative in different conflicts. Sometimes, for example, positions are condemned as inconsistent when contradictory consequences can be drawn from them. Sometimes the alleged

inconsistency is felt to lie in the impossibility of examplifying a position. Neither of these criteria, however, seems particularly relevant to the issue between the functionalist and the realist. The criterion to which appeal seems to be made here is a pragmatic one: no view is consistent if the truth of the view would imply the impossibility of stating the view. I call this criterion pragmatic because of its obvious relationship to what is called the pragmatic paradox; i.e., the paradox of a proposition whose utterance by certain speakers would be self-refuting.

Indeed, the very notion of a universal criterion of consistency immediately destroys itself, because universal criteria of consistency are among the very things that philosophers argue about. Aristotle attempts to defend the law of non-contradiction as a universal criterion of consistency in Book Gamma of the *Metaphysics*. It is highly significant that Aristotle's defense pivots upon precisely the pragmatic considerations adduced in the last paragraph; when someone ignores or denies the law of non-contradiction, his inconsistency must then consist in a systematic incapacity to state his own position. For such a person cannot legitimately say anything, and so *a fortiori* cannot give articulate expression to any particular point of view.

I do not wish to imply, however, that I regard this pragmatic criterion of consistency as having any more of a role in philosophical criticism than does any other criterion. Let us consider the role of the criterion of exemplifiability. By this, I mean the principle that a philosophical position is inconsistent if the contents of the world cannot be interpreted in such a way as to exemplify the position. The use of such a criterion obviously hinges upon an agreement between critic and defendant to the effect that certain interpretations of the contents of the world are precluded. Consider the realistic polemic against the functionalist claim that all deductions are equally worthy of attention. What the realist claims is that this generalization is too inclusive to have any model. It says too much, and therefore says nothing. The most that one could properly say is that all *valid* deductions are equally worthy of attention. This implies that on any possible inter-

pretation, the world contains invalid deductions as well as valid ones; it is impossible to interpret the world as containing valid deductions only. So the issue between the functionalist and the realist presupposes a common ontological commitment. But from this it does not follow that there is any ontological commitment that is presupposed by all philosophical issues. The fact that there is not is immediately proved by the occurrence of arguments over ontological commitments of all kinds. Even the point on which the functionalist and his realistic critic agree has been denied; e.g., by the philosopher for whom all talk is rhetoric and the distinction between valid and invalid talk is an illusion.

What I am proposing then, is to deal with the problem of inconsistency, by asserting that there are a number of criteria of inconsistency no one of which would be appropriate to all philosophical arguments. Any one valid philosophical argument, then, will exhibit an inconsistency determined by the appropriate criteria, i.e. criteria that are or ought to be acknowledged by the partisans of the position under attack. Thus, I have shown how the functionalist attacks the realist in terms of pragmatic criterion, which it is somehow obligatory for the latter to accept; and when the realist attacks the functionalist, he employes an ontological criterion which is somehow implicit in the functionalist's own position. I do not at the moment know how to describe the mechanism which I have indicated by "somehow". In fact, it seems odd, on the face of it, that the realist should be committed to a pragmatic criterion, and the functionalist to an ontological one; one might have supposed that it would be the other way around. But on second thoughts, dialectical mechanisms do often operate in this way. In any event, this seems to me to be a way of defending the purely *ad hominem* character of philosophical argument against the objection that inconsistency is a matter of fact.

The Pennsylvania State University.

On the Probability of Particular Events

by A. J. Ayer

As I have argued elsewhere,[1] a most serious objection to what is now usually called the logical theory of probability is that it cannot explain why our estimate of probability judgments should be in any way affected by the amount of evidence on which they are based. For if they are logical judgements to the effect that such and such a hypothesis is confirmed by such and such evidence to such and such a degree, then all that is required for their validity is that the degree of confirmation which the evidence in question bestows on the hypothesis should be as they represent it. If more evidence were taken into account, the probability of the hypothesis might be differently assessed; but this second judgement of probability would be no better than the first. If the calculations are both correct, both judgements are logically true. But this would mean that there was never any point in looking for further evidence; for all that could result would be an addition to our stock of logical truths. Yet in forming our beliefs we are thought irrational if we do not try to take into account as much of the relevant evidence as possible. How is this paradox to be resolved?

I believe that it can not be resolved within the terms of the logical theory. The solution which Carnap has proposed is to introduce what he calls "the principle of total evidence". He lays it down that "if we wish to apply a theorem of the theory of probability to a given knowledge situation, then we

[1] "The Conception of Probability as a Logical Relation" in *Observation and Interpretation: Proceedings of the Colston Research Society*, 1957.

have to take as evidence the total evidence available to the person in question at the time in question, that is to say, his total knowledge of the results of his observations".[2] As it stands, this principle does not meet the case; for even when a person is drawing on his total knowledge of the results of his observations he may still be irrational in refusing to look for further evidence. Some broader interpretation is needed of what constitutes the total evidence available, and it is not easy to see what form it should take. But even if we suppose this difficulty to be overcome, the principle remains entirely arbitrary. Why do we have to take the total evidence? The answer which one wants to give is that by so doing we shall gain a better estimate of what is in fact likely to happen, but this answer can not be fitted into the logical theory. For all that it allows us to mean by saying that an event is likely to happen is that the statement that the event will happen is probable relatively to a given piece of evidence. In relation to different evidence this statement may be more probable or less, and so the event will be correctly judged to be more likely or less likely to happen. But there is no ground within the theory for saying that any one of these different judgements is better than any other. How could there be if the theory entails that they are all necessarily true?

The question which I now wish to consider is whether a similar objection holds against the frequency theory of probability. What is common to all versions of this theory is that statements of probability are construed as referring to the distribution of properties among the members of some class. The question whether a given event will occur can always be rephrased as a question whether some property is instantiated. Then, according to the frequency theory, to ask how likely it is that the event will occur is to ask what proportion of the members of some appropriately chosen class possess the relevant property. In one version of the theory, the reference class is represented as an infinite sequence of terms; it is assumed that at some point in the sequence the proportion of terms which have the property in question reaches a value

[2] R. Carnap, "On the Application of Inductive Logic", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. VIII, No. 1.

from which it does not subsequently deviate by more than an arbitrarily small amount, and the probability that any given member of the sequence has the property is then identified with this limiting ratio. If the frequency of the property throughout the sequence does not attain such a limit, it is held that no judgement of probability with respect to it is applicable. In another version of the theory it is stipulated that the reference class be large but finite; the probability that any term has a given property is then identified with the ratio which the number of members having the property bears to the total membership of the class. A third version identifies the probable distribution of a property in a given reference class with the frequency with which it has actually been found to occur in a sufficiently large sample. The judgement of probability then becomes tantamount to the judgement that the recorded ratio will also obtain in other samples of comparable size.

I shall not here attempt to decide between these different versions of the frequency theory, or to consider further alternatives to them, as the difficulty which I wish to examine is common to them all. It is a very simple difficulty and it can be illustrated by a simple example. Suppose that I am seeking to determine the probability of my living to the age of 80: according to the frequency theory, in any of its versions, the answer depends upon the proportion of octogenarians existing in some class to which I belong. But now the problem is that I belong to an enormous number of such classes, and that the choice of one or other of them as my class of reference will make a great difference to the result. The measure of my probable life span will vary to a very great extent according as it is referred to the class of organisms in general, the class of all human beings, the class of male Europeans, the class of Englishmen, the class of professional philosophers, the class of university teachers born in England in the 20th century, the class of contemporary Englishmen who belong to such and such an income group, the class composed of the members of this income group who have attained the age of 50 in such and such a physical condition, and so on indefinitely. What reason can there be, within the terms of the frequency theory of probability, for basing the estimate

of my chances of longevity on the ratio obtaining in any one of these classes rather than any other?

It will be seen that this difficulty reproduces the objection which we found to the logical theory. In each case we have divergent judgements of probability with regard to the same occurrence, all of which may be correct on their respective bases, and no ground furnished by the theory for deciding between them. As interpreted by the frequency theory, judgements of probability are not logically true; it will be a matter of empirical fact that the proportion of the members of a reference class which have a given property, or the limit to which this proportion tends, has the value that it does. But again each one of these empirical facts is as good as any other. No more than in the case of the logical theory are we given any ground for saying that one or other of them yields a better estimate of what is actually likely to happen.

It is, however, obvious that when we are dealing with particular cases the choice of a reference class is not a matter of indifference. If I am concerned with my chances of living to the age of 80, it would be highly irrational for me to assess them on the basis of the proportion of organisms that live to that age, or even on the basis of the life spans of contemporary Englishmen. What I should do, if I had access to the relevant statistics, would be to refer the question to a much more narrow class. I should take into consideration the character of my profession, the material conditions in which I lived, the longevity of my ancestors, my present state of health, the nature of my habits, the state of medical science in my community, and other factors of this type. Thus by conjoining the properties of being a man of sedentary occupation, enjoying the standard of living of a member of the professional classes in one of the more prosperous societies of the contemporary western world, being a heavy smoker and a moderate drinker, and coming from a not especially long-lived family, I might reasonably regard the set of persons who satisfied these conditions as forming an appropriate class of reference; and if I were then to narrow the class still further by asking what proportion of its members, say in the last quarter of a century, had died between the ages of 50 and 80, it might be held rational for me to estimate my chances accordingly. Of course

no one would go about it in this way. The relevant statistics are too troublesome to obtain, and such factors as the rapid advance of medical science on the one hand, and the menace of atomic warfare on the other, make them rather unsafe to extrapolate. Insurance companies do not assess, and to obtain their profits do not need to assess the individual case with this degree of precision. The example does, however, provide us with an illustration of the kind of procedure that has to be adopted if one is going to apply the frequency theory with any show of rationality to judging the likelihood of particular events.

From this we can extract a general principle which corresponds to the principle of total evidence in the logical theory. The rule is that in order to estimate the probability that a particular individual possesses a given property we are to choose as our class of reference, among those to which the individual belongs, the narrowest class in which the property occurs with an extrapolable frequency. What constitues an extrapolable frequency is a matter for scientific judgement. It will depend on the extension of the class, the type of property in question, the range over which its distribution has hitherto been found to be stable, and so forth. In the special case in which the individual belongs to a class the defining property of which is rationally believed to be connected by causal law with the property we are enquiring about, either as determining or excluding it, we ned not bother to look for a narrower class; for if a property P1 causally determines or excludes a property P2, then any conjunction of properties which contains P1 must also determine or exclude P2. Equally there is no point in narrowing the class of reference in other cases where it makes no significant difference to the frequency of the property we are concerned with. Our principle is therefore subject to the rider that the injunction to choose the narrowest class of reference applies only so long as the alteration in the class of reference ensures a corresponding alteration in the extrapolable frequency.

Like the principle of total evidence, this principle of narrowing the reference class is one that it seems rational to accept; but again it does not seem that any grounds for accepting it can be supplied within the terms of the frequency

theory. If all that we can mean by saying that a given event has such and such a likelihood of happening is that the relevant property is distributed with such and such a frequency throughout the members of some class of reference, then clearly there can be no sense in trying to compare the merits of alternative classes of reference in estimating the probability of the event. Except in the case where there is a difference of opinion about the distribution of a property within a given class, the discrepancy between ostensibly different estimates will be only apparent. If the different judgements of probability refer the question to different classes, they may all be equally right; they are not competing with each other, they are saying different things. So far as the frequency theory goes, there can be no reason for preferring any one of these true judgements to any other. The principle of narrowing the reference class must also be entirely arbitrary.

On this point the parallel between the frequency theory and the logical theory is complete. The best that can be said for the frequency theory is that, unlike the logical theory, it does not seriously attempt to deal with the individual case. It makes a pretense of doing so, but the pretense is threadbare. Let us take another even simpler example. Suppose that we have a biassed coin and that we have reason to believe that the frequency with which it will come up heads in a sufficiently long series of tosses is two times out of three. We may then infer that our chance of getting heads with the next toss of the coin is 2/3. But this inference, though valid, is completely trivial. For all that we are supposed to mean by saying that we have a two-thirds chance of getting heads with any single toss of the coin is just that it is one of a series of tosses in which heads comes up on the average two times out of three. In short, we are making an identical inference; a statement about the distribution of a property among the members of a given class is deduced from itself. The individual instance does not come into it, except for the assertion that it is a member of the class.

This remains true when we ascend to probabilities of the second order. To continue with our example, it may be said that the greater the length of the run in which the two-thirds frequency of heads has been maintained, the greater

is the probability that the probability of getting heads with the next toss is two-third. But again, to speak in this way of the probable result of the next toss is only a misleading way of speaking of the probable distribution of heads throughout the whole sequence. What is being asserted is that the larger we make our sample, the greater is the probability that the frequency with which a given result occurs is the same as its frequency in the sequence as a whole. And this in its turn is merely a way of expressing the mathematical truism that if we divide a finite sequence, in which some property occurs with a certain frequency, into all the possible sub-sequences which collectively yield the same result, then the proportion of sub-sequences in which the property occurs with a markedly different frequency varies inversely with their length. Once again the individual case does not come into it.

A consequence of this is that the cases which are favourable to the frequency theory are those in which we do not care about the individual instance. A physicist will predict that under such and such conditions a certain proportion of a group of electrons will pass from one orbit to another; he does not claim to be able to predict which individual electrons will do so, nor is this question of any interest to him; from his point of view the resulting state of the system will be the same whichever they are. A geneticist can deduce from Mendel's laws of heredity that some characteristic will be transmitted in such and such a ratio to the third generation; so far as the validation of the theory goes, it is a matter of indifference which members of the family in that generation display the characteristic and which do not. A traffic manager tries to forecast what percentage of the population of a city will be travelling by train on a given day to such and such a set of other places. It does not affect his calculations whether it is Mr. Smith or Mr. Jones who chooses to spend the holiday at home. In all such cases the frequency theory gives us what we want.

But what of the cases in which we are interested in the individual instance? We do very often raise such questions as: What are my chances of living to 80? Is the weather likely to be fine tomorrow? How much chances does the Labour Party have of winning this by-election? How probable is it

that the favourite will win the next race? We seldom look for precise answers to questions of this kind, but we do expect such answers as that the event is very improbable, or that it is rather more probable than not. But what force do such answers have? What indeed do the questions mean? If, as I believe, in saying that a particular event is probable, we are not in cases of this kind talking either about any logical relations which statements bear to one another, or about the distribution of a property within some class of reference, what is it that we are saying? Is this a distinctive sense of probability?

I am inclined to answer that it is. It seems to me that when we talk about such things as the chances of its being fine tomorrow, or the chances of winning an election, we are not talking about chances at all, in the sense in which to talk about chances is to make a statistical statement of one sort or another. What we want to know is whether the events in question will or will not take place, and when we enquire into its likelihood, the question which we are really asking is how far we are justified in expecting it. To reply that it is more probable than not is not to say anything about the available evidence, nor yet to make a statistical prediction; it is rather to concede to the questioner the right to have some confidence in the event. Roughly speaking, one is advising him to bet on it at equal odds.

But this only shifts the difficulty to another place. For the advice is not arbitrarily given, or if it is, it is worthless. We may not be talking about the available evidence, but at least we are talking in the light of it. We are implying that there is good reason to believe that the event in question will occur. And how is this claim to be analysed?

In the most favourable case, the answer seems fairly clear. The best reason we can have for believing that the event will occur is that we can deduce it from the evidence at our disposal in conjunction with some causal law. Admittedly, we are then faced with the question how our belief in the causal law is itself to be justified; we come in the end to the problem of induction. But whatever view we take of the problem of induction it remains true that being able to derive it from

some accepted causal law is the strongest justification for believing in the existence of any unobserved event.

Very often, however, this is not possible. The examples which we have been considering are all cases in which we are not in a position to rely on causal laws. Whether or not we believe that the state of tomorrow's weather, or the result of such and such a future by-election, is causally determined, the fact is that we do not have the knowledge which would permit us to make the causal inferences. The best that we can do is to find evidence which points in one direction or another. And these are the cases in which we talk of probability.

But what is it for the evidence to point in this or that direction? What do we take this to imply? In the most favourable case, again, I think it is a matter of our being able to rely on some generalization which is not far short of being a causal law. We can not read off tomorrow's weather from today's weather chart, because the connection is not invariable. What we can say is that very much more often than not under the prevailing conditions of atmospheric pressure and so forth the weather, say, continues to be fine. And then the question that we have to ask is why this case should be one of the exceptions. If we can see no reason why it should be, we assume that what most commonly happens under the known conditions will happen in this instance also. If on the other hand we do find such a reason, it will have the effect of weakening the generalization on which we were going to rely; and then we must look further in the hope of finding a stronger generalization to put in its place. Thus when the problem is put in this way, the principle of going by the total evidence ceases to be arbitrary.

Unfortunately, this is not the whole answer. There remain a great many instances in which the most conscientious survey of the evidence does not provide us with anything that even approximates to a causal law. In the case of the horse race, for example, not only are the relevant generalizations commonly rather weak, but their tendency may well be conflicting ; one horse will be preferred on account of its breeding, another because of the capabilities of its jockey, and so forth. In these circumstances the prudent bettor will try to

weigh all the factors and will eventually conclude that the scale comes down most heavily on such and such a side. And if we ask him how he has come to this conclusion, we may press him to a point where the only answer he can give is just that this is how it strikes him. If he is right sufficiently often, we shall say that he has good judgement; his conclusions will help to set the standard by which we estimate the likelihood of such events. In a sense, it would be wrong to say that he weighed the evidence any more correctly than the rest of us, for there is no objective standard of correctness by which this could be measured. In cases of this kind, the argument goes in the reverse direction. The reason why the most successful predictors are the best judges of probability is that it is in terms of their judgement that the probabilities themselves are assessed.

New College, Oxford.

Pareto e la teoria dell'argomentazione

di Norberto Bobbio

1. Il *Trattato di sociologia generale* [1] di Vilfredo Pareto è, come si sa, un *mare magnum*, ove si trovano, a saperli pescare, i pesci più strani e diversi. Ma una delle pesche più abbondanti è il premio di colui che si accinga a percorrerlo come una serie di divagazioni sulla natura, sulla tecnica, sui fini dell'argomentazione.

È probabile che la pubblicazione del *Traité de l'argumentation* di Ch. Perelman e di L. Olbrechts-Tyteca, che al trattato paretiano fa frequenti riferimenti, abbia richiamato l'attenzione di un pubblico diverso su questo aspetto importante e poco conosciuto dell'opera di Pareto. Certamente, ha fatto nascere in me il desiderio di dare, credo per la prima volta, un'esposizione sistematica di tutti quegli elementi di una teoria dell'argomentazione che nel *Trattato* sono, oltrechè sparsi, celati sotto diversi nomi, e fanno complessivamente capo alla nozione di « derivazione ».

Nel corso dell'esposizione risulterà abbastanza chiaro — e noi non mancheremo di farlo notare a guisa di conclusione — che il giudizio che Pareto dà sul valore dell'argomentazione è molto diverso de quello che ne dà Perelman; e che, in un certo senso, l'atteggiamento del primo è antitetico a quello del secondo, tanto che verrebbe voglia di considerare il Pareto come una specie di paradigma estremo (nelle conseguenze) e postremo (in ordine di tempo) di quella tendenza a svalutare la

[1] Uscito in prima edizione nel 1916 (Firenze, Barbera); a cui sono seguite un'edizione francese (Paris, Payot, 1917-1919) e una seconda italiana (Firenze, Barbera, 1923).

retorica, contro cui Perelman da anni sta conducendo la propria battaglia. E' non ultima ragione di questo articolo la speranza che l'illustrazione di questo contrasto serva a far capire meglio il valore di novità e di rottura dell'opera del Perelman.

2. Conviene dir subito che Pareto e Perelman considerano il problema dell'argomentazione da due punti di vista diversi. Se questa diversità di punti di vista abbia avuto per effetto la diversità di apprezzamento, di cui abbiamo parlato poc'anzi, è difficile dire. Ma sarei propenso ad escluderlo.

Il punto di vista dell'uno è quello del sociologo, che studia le varie tecniche dell'argomentazione come una manifestazione sociale, e quindi rispetto agli effetti che esse hanno nella determinazione della condotta [2]; il punto di vista dell'altro è quello del logico, il cui interesse è rivolto esclusivamente alla struttura e ai procedimenti mentali propri del discorso argomentativo [3]. A Pareto interessa principalmente l'uso che gli uomini in società fanno dell'argomentazione per influire sulla condotta altrui; a Perelman interessano principalmente le varie forme che il discorso argomentativo può assumere, a seconda degli scopi che con esso si vogliono raggiungere. Pareto mira a dimostrare che il discorso argomentativo è sociologicamente meno importante di quel che lo ritengano coloro che vi ricorrono e coloro che, studiando la società umana, inclinano a dar maggior peso a ciò che gli uomini dicono che a ciò che fanno. Perelman tende invece a mostrare che il discorso argomentativo è logicamente più importante di quel che siano disposte a credere alcune delle più popolari scuole filosofiche odierne, le quali, dopo aver identificato la logica col discorso dimostrativo, hanno relegato tutto ciò che non appartiene alla logica nella sfera di ciò che non è accessibile ad alcuna forma di ragionamento. Il bersaglio di Pareto è una

[2] Così il Pareto esprime la differenza tra il punto di vista sociologico e quello logico : « La logica cerca perchè un ragionamento è errato, la sociologia perchè ha largo consenso » (§ 1411). E altrove : « ... ponendo mente alla forma, c'è da notare la relazione in cui la derivazione è colla logica, cioè se è un retto ragionamento, od un sofisma. Tale studio appartiene ai trattati di logica, e qui non abbiamo da farlo di proposito » (§ 1399).

[3] « Nos préoccupations sont... celles d'un logicien désireux de comprendre le mécanisme de la pensée » (*Traité*, p. 8).

certa interpretazione della società, che è propria tanto del razionalismo settecentesco quanto del positivismo ottocentesco (e di cui il grande esempio storico è il giusnaturalismo), secondo la quale gli uomini sono esseri ragionevoli agenti sempre secondo fini chiari e mezzi adeguati ai fini; il bersaglio di Perelman à una certa teoria esclusivistica della ragione matematica, ch'egli fa discendere dal cartesianesimo, e secondo la quale il discorso razionale si estende fin dove si estende la possibilità della dimostrazione logicamente rigorosa, e tutto il resto è abbandonato all'impero delle passioni, degli istinti, delle emozioni, in una parola, dell'irrazionale.

3. Un altro avvertimento preliminare : Pareto non tratta né ex-professo né espressamente il problema del discorso argomentativo. L'attenzione che egli dedica sparsamente a questo tema deriva dal fatto che ritiene opportuno studiare le teorie, che gli uomini elaborano per rappresentare e giustificare la realtà, sotto tre aspetti : sotto l'aspetto oggettivo, cioè dal punto di vista della loro verità o falsità; sotto l'aspetto soggettivo, cioè dal punto di vista della loro forza persuasiva; sotto l'aspetto pratico, cioè rispetto alla loro maggiore o minore utilità [4]. Lo studio soggettivo delle teorie, cioè lo studio della loro forza persuasiva, lo porta a mettere in particolare rilievo quell'insieme di ragionamenti logici e pseudo-logici con cui gli uomini cercano di persuadere gli altri (e anche se stessi), a credere in certe cose e a compiere certe azioni. E' da questo angolo visuale che l'interesse per lo studio degli espedienti con cui gli uomini ottengono la persuasione, in definitiva per il discorso persuasivo e la tecnica dell'argomentazione, diventa, nel *Trattato*, costante, e rappresenta di fatto uno dei temi ricorrenti dell'opera [5].

Già nei primi paragrafi, esposta la distinzione fondamentale tra azioni logiche e azioni non logiche, definite le azioni

[4] Per maggiori particolari su questo punto cfr. un mio precedente articolo : *Vilfredo Pareto e la critica delle ideologie* (*Rivista di filosofia*, XLVIII, 1957, pp. 368 e ss.).

[5] Sul carattere peculiare del *Trattato di sociologia generale*, che contiene in gran parte una teoria dell'azione umana, ho richiamato l'attenzione nell'articolo : *La sociologia di Vilfredo Pareto attraverso le lettere a Maffeo Pantaleoni* (*Moneta e credito*, XIV, 1961, pp. 135-153).

non-logiche come quelle che nascono da stati psichici, inclinazioni, ecc. Pareto osserva che talora, nel mondo degli uomini e non in quello degli animali, tra lo stato psichico A e l'azione B si frappone una teoria C, la quale, ad opera della « tendenza spiccatissima che hanno gli uomini a volere trasformare le azioni non-logiche in azioni logiche », li induce a credere che B, anzichè effetto di A, sia effetto di C (§ 162). Ma solo molto più avanti presenta con una certa cura una delle sue tesi fondamentali, secondo cui in ognuna di queste teorie create unicamente per dare espressione razionale ai sentimenti, sono da distinguersi due parti, una costante (*a*) che è l'espressione di certi sentimenti, e una variabile (*b*) che è « la manifestazione del bisogno di logica che ha l'uomo » (§ 798). « La parte (*a*) è il principio che esiste nella mente dell'uomo, la parte (*b*) sono le spiegazioni, le deduzioni di questo principio » (§ 798). Finalmente, alcune pagine più oltre, si decide a chiamare questa parte *b* « derivazioni » (§ 868), nome che conserverà sino alla fine del *Trattato*. Alle derivazioni dedica tre capitoli : il nono, il decimo e l'undecimo. In una sommaria descrizione, dove dice che esse « comprendono ragionamenti logici, sofismi, manifestazioni del bisogno di ragionare che prova l'uomo » (§ 1401), il nesso tra il concetto di derivazione e quello di discorso persuasivo appare molto stretto. Questa trattazione, che comprende all'incirca 200 pagine del *Trattato*, può ben essere considerata come un primo abbozzo di un trattato sull'argomentazione.

4. I problemi relativi alle derivazioni, trattati dal Pareto, sono essenzialmente questi tre : l'origine o causa, la funzione, gli effetti.

Quel che Pareto dice intorno all'origine o causa delle derivazioni non è una spiegazione molto più solida di quella che attribuiva le ragini degli effetti soporiferi della foglia di papavero alla *virtus dormitiva.* Si sa che gli istinti fondamentali che costituiscono i motivi ultimi del comportamento sociale degli uomini, cui il sociologo dovrebbe riferirsi per comprendere la natura e il corso degli equilibri e degli equilibri sociali, Pareto chiama « residui ». Li divide in cinque classi e ne enumera, tra specie e sottospecie, una cinquantina (§ 888). Quando un comportamento non viene ulteriormente spiegato, ridotto

ad altro, è elevato al rango di residuo. I residui sono la « classe eletta » della sociologia, e per giunta senza « circolazione » : una volta messi al loro posto, sono sempre gli stessi. Ora, tra i residui della classe I, ce n'è uno che, a detta di Pareto, è la causa di quell'incessante ragionare o sragionare in cui consistono le derivazioni : si chiama « bisogno di sviluppi logici ». Ricorrono in tutto il *Trattato* espressioni del seguente tenore : « L'uomo ha una tendenza così forte al aggiungere svolgimenti logici ad azioni non logiche, che tutto gli serve di pretesto per dedicarsi a questa diletta occupazione » (§ 180). Altrove parla del « bisogno di ricoprire con vernice logica le azioni non logiche » (§ 975; e anche § 305). È come dire che il ragionare che fanno gli uomini, per diritto e per rovescio, deriva dal bisogno di ragionare : è proprio il caso di dire che, dopo questa spiegazione, ne sappiamo quanto prima. L'effetto, cioè la derivazione, viene spiegato con una causa (il residuo « bisogno di ragionare »), la cui spiegazione consiste unicamente nel mostrarne gli effetti : « Si osservi — dice Pareto — a quante fantastiche discussioni hanno dato luogo e danno ancora luogo materie incomprensibili, come sarebbero le varie teologie, le metafisiche, le divagazioni sulla creazione del mondo, sul *fine* dell'uomo e altre simili, e si avrà un concetto della prepotenza del bisogno soddisfatto da tali produzioni » (§ 972).

Se l'uomo fosse un animale istintivo, non avrebbe bisogno di derivazioni; se fosse un essere razionale, neppure, perchè, in questo caso, elaborerebbe soltanto teorie logico-sperimentali. Le derivazioni nascono dal fatto che l'uomo è un essere razionale e istintivo insieme, e come tale tende a dare forma razionale alle sue motivazioni istintive. « L'animale che non ragiona, che compie solo atti di istinto, non ha derivazioni; l'uomo invece prova il bisogno di ragionare e inoltre di stendere un velo sui suoi istinti e sui suoi sentimenti, quindi in lui manca raramente almeno un germe di derivazioni, come pure non mancano i residui » (§ 1400).

5. L'operazione della derivazione consiste nel dare forma logica ad azioni non-logiche. Quest'operazione è, a detta del Pareto, frequentissima. Ma se è tanto frequente, bisogna pur che serva a qualche cosa. A che cosa serve?

Accanto al bisogno di dar forma logica ai propri senti-

menti, bisogna presupporre, anche se Pareto non lo dice mai chiaramente, il bisogno di ricevere in forma logica l'espressione dei sentimenti altrui per essere indotti ad accoglierli e a modificare eventualmente il proprio comportamento. Sembra dunque che la funzione principale delle derivazioni sia di ottenere la persuasione dell'ascoltatore. È convinzione del Pareto che la maggior parte degli uomini non siano disposti ad accogliere le teorie logico-sperimentali fondate su dimostrazioni rigorose. Chi cercasse di muovere i propri ascoltatori presentando loro teorie scientifiche, dimostrerebbe di conoscer poco l'indole della folla : *vulgus vult decipi*. Le derivazioni, che sono composte per lo più di sofismi, hanno lo scopo di ottenere il consenso di coloro che non si lascerebbero smuovere da un ragionamento ben fatto. Per modificare uno stato psichico « bisogna ricorrere ai sentimenti assai più che alla logica e ai risultamenti dell'esperienza » (§ 168). In forma drastica, se pur approssimativa, « i ragionamenti, per agire sugli uomini, hanno bisogno di trasformarsi in sentimenti » (§ 168 e § 1746). Il passo più significativo in questo senso mi pare il seguente : « Dovremo... non fermarci alla considerazione che un certo ragionamento è inconcludente, sciocco, assurdo, ma ricercare se esso non manifesta sentimenti utili alla società, e se non li manifesta in modo utile per persuadere molti uomini che non rimarrebbero punto persuasi da ottimi ragionamenti logico-sperimentali » (§ 445).

La forza persuasiva delle derivazioni dipende dal fatto che esse sono connesse ai sentimenti, cui tentano di dare espressione apparentemente ordinata e rigorosa. Esse costituiscono un capitolo della *logica dei sentimenti*, cui Pareto si richiama spesso, contrapponendola alla logica ordinaria (per es., §§ 480, 514, 586, 1416). « Gli uomini si lasciano persuadere principalmente dai sentimenti (residui), e quindi possiamo prevedere... che le derivazioni trarranno forza non da considerazioni logico-sperimentali, od almeno non esclusivamente da queste, ma bensì da sentimenti » (§ 1397). Ciò che costituisce la ragione del consenso, e quindi della persuasività di un discorso, sta in definitiva nell'accordo dei sentimenti tra chi parla e chi ascolta. La maggior fonte di adesione ad una qualsiasi affermazione da parte dell'ascoltatore non è il constatarne l'accordo coi fatti,

bensì il trovarla in accordo coi propri sentimenti : « Chi sente enunciare una proposizione l'accetta spesso solo perchè la trova d'accordo coi suoi sentimenti » (§ 78). L'espressione ricorrente « accordo coi sentimenti », usata per definire la funzione delle derivazioni, è coniata ad analogia dell'espressione « accordo coi fatti », usata per indicare il carattere precipuo del discorso scientifico [6]. L'operazione del persuadere consiste nel provocare l'accordo tra il sentimento dell'interlocutore e quello dell'ascoltatore. La derivazione è il mezzo attraverso il quale vengono inculcati i propri sentimenti ad altri. Una delle principali funzioni è quella di render chiari sentimenti oscuri : « In generale, una derivazione è accolta non tanto perchè persuade la gente quanto perchè esprime in modo chiaro concetti che questa gente ha già in modo confuso » (§ 1747). Dal punto di vista della funzione, le derivazioni, dunque, « costituiscono il linguaggio mediante il quale si giunge sino ai sentimenti degli uomini, e si può quindi modificarne l'attività » (§ 1403).

6. A Pareto in quanto sociologo interessa meno, come si è detto, il problema della struttura dell'argomentazione che non quello dei suoi effetti sociali.

Uno dei motivi ricorrenti del *Trattato* è la svalutazione degli effetti sociali delle derivazioni. La tesi di Pareto è che l'effetto delle derivazioni, pur non potendo essere ridotto a zero, è molto minore di quel che di solito si sia disposti a credere : le derivazioni contano per i sentimenti che rivelano. Un ragionamento perfetto non ha nessuna presa sugli ascoltatori, e quindi nessun effetto sull'equilibrio sociale, se è impiegato ad inculcare sentimenti non condivisi dall'uditorio. In un passo, in cui pone il problema dell'interdipendenza delle quattro seguenti categorie sociali, residui (*a*), interessi (*b*), derivazioni (*c*), eterogeneità e circolazione sociale (*d*), e considera le quattro combinazioni possibili : I (*a*) opera su (*b*), (*c*), (*d*); II (*b*) opera su (*a*), (*c*), (*d*); III (*c*) opera su (*a*), (*b*), (*d*); IV (*d*) opera su (*a*), (*b*), (*c*), afferma che la combinazione III, cioè quella che prevede l'effetto delle deri-

[6] Pareto usa l'espressione « accordo coi sentimenti » non solo per indicare l'accordo tra i sentimenti di chi parla e i sentimenti di chi ascolta, ma anche per indicare l'accordo tra i sentimenti della stessa persona che enuncia la derivazione (§ 491).

vazioni sui residui, sugli interessi e sull'eterogeneità e circolazione sociale, è quella « di minor momento di tutte le altre, e il non aver veduto ciò fa errate, inconcludenti, vane le elucubrazioni degli umanitari, degli intellettuali, degli adoratori della dea Ragione » (§ 2206). In termini di teoria dell'argomentazione, questa tesi di Pareto potrebbe essere espressa in questo modo : se è lecito distinguere argomenti forti e argomenti deboli, il criterio della distinzione non può essere fondato sulla struttura, sulla modalità, sul tipo di argomentazione, ma sulla natura del sentimento ch'essa cerca di inculcare o di reprimere rispetto all'uditorio cui si rivolge. Non vi sono argomenti forti o deboli per loro natura : forti e deboli sono i sentimenti, che con gli argomenti si cerca di trasmettere ad altri.

L'unico effetto che Pareto è disposto a riconoscere alle derivazioni è quello di rafforzare sentimenti che già esistono. « Accolta... che sia la derivazione, essa accresce forza e vigore ai sentimenti che per tal modo trovano la via di esprimersi; ed è un fatto ben noto che i sentimenti sui quali spesso si ferma il pensiero crescono più rigogliosi di altri trascurati dal pensiero » (§ 1747). Altrove : « ... se l'effetto delle derivazioni è molto minore di quello dei residui, esso non è per altro nullo, e le derivazioni valgono principalmente a dare maggior forza ed efficacia ai residui che esprimono » (§ 2201). Ciò significa, mi pare, che le derivazioni possono contribuire a rendere stabile un certo assetto sociale, ma esse stesse non lo determinano, nè sarebbero mai in grado, da sole, di trasformarlo : è, la loro, una funzione stabilizzatrice, non propulsiva nè innovatrice. Si consideri, ad esempio, l'effetto dei giornali sull'opinione pubblica : « È osservazione volgare — dice Pareto — che hanno molto potere, ma questo non nasce dalla forza di imporre, neppure dal valore logico-sperimentale dei ragionamenti, che sono spesso puerili; esso ha solo origine dall'arte di operare sui residui mediante le derivazioni » (§ 1755). Ma siccome i residui preesistono, i limiti del potere del giornale sono predeterminati dall'esistenza di certi residui piuttosto che di altri. Qui Pareto lascia intendere che il giornale, non potendo operare se non mediante derivazioni, si adatta ai sentimenti del pubblico più che non cerchi di trasformarli.

7. La parte di gran lunga maggiore della trattazione delle derivazioni è dedicata alla loro classificazione, la quale offre al Pareto il destro per quelle minutissime analisi con distinzioni, suddistinzioni, digressioni, esemplificazioni, ripetizioni, in cui il lettore finisce spesso per perdere, insieme col filo, anche la pazienza. Non è facile capire il criterio della classificazione dei quattro tipi di derivazione, che vengono designati con questi nomi : 1. affermazione; 2. autorità; 3. accordo con sentimenti o con principi; 4. prove verbali. Tanto per cominciare, è opportuno distinguere i primi tre dal quarto, che sta a sè in quanto si può estendere a tutte le forme di derivazione, come lo stesso Pareto avverte (§ 1543). Riguardo ai primi tre, si può dire che sembrano posti in scala di crescente complessità : si va dalle derivazioni più semplici a quelle più complesse.

La prima classe, infatti, comprende quelle derivazioni che consistono non in ragionamenti complicati ma in pure e semplici affermazioni, come la seguente massima tratta dalla *Raccolta delle sentenze* di Siro : « Tutti gli uomini sono egualmente prossimi alla morte. » Un'affermazione di questo genere è una derivazione, perchè chi l'ha pronunciata non aveva certo l'intenzione di descrivere uno stato di fatto e dare un'informazione, bensì di inculcare certi sentimenti e promuovere una certa condotta. « La semplice affermazione — rincalza Pareto — ha poca o nessuna forza dimostrativa, ma talvolta ha una grande forza persuasiva » (§ 1425). In questa classe Pareto distingue tre specie, secondochè si tratti di affermazioni di fatti, di affermazioni di sentimenti, o di affermazioni miste di fatti e sentimenti. Dagli esempi addotti sembra che la distinzione tra affermazioni di fatti e affermazioni di sentimenti corrisponda alla differenza a noi più familiare tra giudizi di esistenza e giudizi di valore. Si confronti l'esempio testè addotto di un'affermazione di fatto col seguente esempio di un'affermazione di sentimenti : « Adultero è colui che violentemente ama la moglie » (§ 1420). Nel primo caso si cerca di determinare la condotta altrui enunciando puramente e semplicemente una verità di fatto a cui si ritiene siano comunemente associati certi sentimenti (il senso della vicinanza della morte si crede susciti sentimenti altruistici); nel secondo, esprimendo una valuta-

zione su un determinato comportamento (l'amare violentemente la moglie è disapprovato come adulterio).

8. Del principio d'autorità Pareto parla, nel *Trattato*, due volte la prima, nel Cap. IV sulle *Teorie che trascendono dall'esperienza* (§§ 583-590), la seconda nel Cap. IV, a proposito delle derivazioni (§§ 1434-1463). Nelle due trattazioni lo stesso argomento è considerato da due diversi punti di vista : là come argomento dimostrativo, cioè come argomento adoperato per dimostrare o rafforzare la dimostrazione della verità di una tesi; qua, come argomento persuasivo, adoperato per ottenere l'adesione dell'ascoltatore. Pareto accenna a questa differenza (§ 1434), ma non la spiega. Essa comunque rientra nella distinzione fondamentale, sopra menzionata, tra la considerazione delle teorie sotto l'aspetto oggettivo e sotto l'aspetto soggettivo, ovvero secondochè siano più o meno conformi ai fatti e logicamente dimostrabili, o abbiano maggiore o minor forza persuasiva. Al principio di autorità si può ricorrere sia per convincere altrui della verità di una tesi, e in questo caso ciò che si presuppone è un'affermazione di questo genere : « Tutto ciò che è stato detto da Dio, o da Aristotele, o da Marx, è vero »; sia per persuadere altri a compiere una data azione, e in questo caso il presupposto è quest'altro : « Tutto ciò che Dio, o Aristotele, o Marx, hanno detto, è per il tuo bene. »

La classe delle derivazioni per autorità è composta di tre generi, che non richiedono particolari commenti ; 1. autorità di un uomo o di più uomini; 2. autorità della tradizione; 3. autorità di un essere divino. Come sempre, anche in questo argomento, le pagine più curiose sono quelle dedicate agli esempi. Per il primo caso, cita, tra gli altri, un passo della *Démonomanie des sorciers* di Bodin, ove l'autore per persuadere il suo lettore circa la verità di una narrazione relativa ad un uomo trasformato in lupo dice : « Car non seulement Herodote l'a escript il y a deux mil deux cens ans, et quatre cens ans auparavant Homère : ains aussi Pomponius Mela, Solin, Strabo, Dionysus Afer, Marc Varron, Virgile, Ovide, et infinis autres » (§ 1439). (Si noti la forza suggestiva che emana, nonostante la estrema vaghezza, da quel « infinis autres ».) Per il secondo caso cita, tra gli altri, i motivi addotti da Ovidio per spiegare le origini delle purificazioni nelle

feste Palilie (*Fasti*, IV, 783-806), e attribuisce a quattro di essi il carattere di derivazioni per autorità della tradizione : 1. fuoco e acqua rammentano Fetonte ed il diluvio di Deucalione; 2. i pastori trovarono il fuoco con la pietra focaia; 3. Enea fuggì attraverso le fiamme e non gli nocquero; 4. ricorda la fondazione di Roma quando furono bruciate le capanne dove prima abitavano i Romani. Quanto al terzo genere, giustamente osserva che rispetto alla sostanza non si differenzia dagli altri due, perchè il volere di un essere divino ci è noto solo attraverso gli uomini che lo interpretano o attraverso le tradizioni che vi si riferiscono.

9. La terza classe di derivazioni è molto ampia, e comprende tanti generi sottoposti che il trovarne l'elemento comune costituisce un vero rompicapo, uno dei molti rompicapo cui deve assoggettarsi il lettore non frettoloso del *Trattato*. Tanto più che l'espressione « accordo coi sentimenti », che qui designa soltanto una classe, è spesso usata da Pareto per definire in generale tutto intero il campo delle derivazioni, la cui funzione, come abbiamo visto, è di fare andare d'accordo i sentimenti di chi parla con quelli di chi ascolta. Elenchiamo i sei generi : 1. sentimenti; 2. interesse individuale; 3. interesse collettivo; 4. entità giuridiche; 5. entità metafisiche; 6. entità sovrannaturali. Di per se stesse, queste sei espressioni dicono molto poco. Sulla classe in generale Pareto si limita a questo breve discorso : « Il ragionamento acquista nuovi sviluppi, si sottilizza, si astrae, quando si fanno intervenire interpretazioni di sentimenti, entità astratte, interpretazioni del volere di esseri sovrannaturali; il che può dare una lunghissima catena di deduzioni logiche, o pseudo-logiche, e produrre teorie che arieggiano le teorie scientifiche, tra le quali troviamo le metafisiche e le teologiche » (§ 1400).

Non molto più concludente, per chi voglia farsi un'idea del senso unitario della classe, è l'esame del contenuto dei sei generi, la cui trattazione si prolunga con molti esempi (tra i quali la critica alla teoria utilitaristica del Bentham e all'imperativo categorico di Kant) per una cinquantina di pagine. Nel primo si parla soprattutto dell'argomento del consenso universale, o dei più, o dei dotti; nel secondo e nel terzo, dell'appello ora all'interesse individuale ora all'inte-

resse collettivo per indurre altrui a compiere alcunchè o per giustificare la propria condotta; nel quarto, delle teorie che si valgono, per ottenere l'assenso, di concetti giuridici assolutizzati, come quello di contratto sociale; nel quinto e nel sesto, delle teorie che mirano allo stesso risultato, invocando, rispettivamente, concetti astratti, come solidarietà, progresso, umanità, democrazia, ragione, natura, scienza, ecc., tutti nomi, precisa il Pareto, che « indicano solo sentimenti indistinti e incoerenti » (§ 1513), oppure entità personificate al posto dei concetti astratti, come accade quando si dice Minerva invece di intelligenza, o s'invoca il Dio del Decalogo al posto dell'imperativo categorico.

Si tratta, mi pare, di vari casi, esposti senza un ordine apparente, di argomenti o ragionamenti o teorie che per ottenere l'assenso fanno appello a certi valori condivisi dagli individui cui si rivolgono (ma Pareto non usa mai il termine « valore » che colloca nella categoria dei termini indeterminati da non usarsi in sede scientifica) [7] ; si comincia dal fatto stesso del consenso universale, considerato come prova di un valore condiviso, per passare via via a valori sempre più entificati, la cui validità dipende sempre meno dalla loro corrispondenza a fatti sperimentabili, e pertanto sempre più bisognosi di ragionamenti capziosi o sofistici (in cui per l'appunto consistono le derivazioni) per essere giustificati.

10. La quarta classe, detta delle « prove verbali », « è costituita da derivazioni verbali ottenute mercè l'uso di termini di senso indeterminato, dubbio, equivoco, e che non corrispondono alla realtà » (§ 1543). Essa, come abbiamo già avvertito, sta a sè, perchè, a rigore, l'abuso o il cattivo uso del linguaggio è comune a tutte le classi di derivazioni : è in un certo senso l'operazione del derivare per eccellenza. Pareto restringe in questa parte l'esame ai casi in cui il carattere verbale della derivazione è prevalente; ma tratta l'argomento anche così ristretto assai più ampiamente dei precedenti sì da dedicarvi uno dei tredici grossi capitoli in cui il *Trattato* è diviso. Del resto, il rilievo che egli dà all'analisi del linguaggio costituisce, secondo me, una delle ragioni dell'interesse attuale dell'opera,

[7] § 1551; cita anche *Systèmes*, I, 6, pp. 338-340

e meriterebbe un discorso a parte. Qui mi limito a indicare brevemente i punti toccati in questo capitolo, solo per completare il quadro, e più per sollecitare che per soddisfare la curiosità del lettore.

I punti toccati sono cinque : 1. *termini indeterminati*, con esemplificazione tratta prevalentemente dal sorite, il cui errore « sta nell'adoperare termini che fanno bensì nascere sentimenti indeterminati, ma che non corrispondono a nulla di reale » (§ 1551) ; 2. *termini indicanti una cosa e che fanno nascere sentimenti accessori*, onde, ad esempio, « il rimanere fedele alla propria fede si dice *perseveranza*, se la fede è ortodossa; *ostinazione*, se è eretica » (§ 1552), e il termine « libertà », pur avendo significati descrittivi diversi, suggerisce sempre nell'interlocutore sentimenti gradevoli; 3. *termini con più sensi*, come, ad esempio, « vero », che viene usato per indicare tanto quello che è fattualmente vero quanto quello che l'interlocutore ritiene tale (anche se non è verificabile o è addirittura falso), o « sommo bene », o « valore » (nel linguaggio degli economisti), o « natura »; 4. *metafore*, *allegorie*, *analogie*, che sono di casa nelle opere dei metafisici e dei teologi (da Platone a Tertulliano, da S. Agostino ai moderni difensori di religioni laiche, come il pacifismo, il solidarismo, ecc.), e stuzzicano la vena umoristica e iconoclastica del nostro : « Al tempo della contesa delle Investiture, il Papa e l'Imperatore si scagliano contro metafore, in attesa che armi più concrete decidano della vittoria » (§ 1617); 5. *termini vaghi*, che « finiscono per apparire come una semplice musica di vocaboli », onde il volgo « intontito e stupefatto per la stranezza dei vocaboli rimane a bocca aperta, supponendo che celino chi sa che misteri » (§ 1686) : una bella occasione per farsi beffe di Gentile e dei gentiliani.

11. Credo sia risultato abbastanza chiaro dai sette paragrafi precedenti che nella trattazione di ciò che Pareto chiama bizzarramente « derivazione » è compreso un vero e proprio trattato dell'argomentazione. Perchè egli abbia coperto con un nome nuovo una cosa vecchia, non ce lo dice : si possono solo fare alcune congetture.

La prima è che alla scoperta, per così dire, della rilevanza che ha l'argomentazione nello studio dei rapporti

umani, c'era arrivato da sè. Certamente non era passato attraverso i trattati di logica, nè antichi nè moderni. Pareto conosce bene Aristotele, e ne cita molte opere : ma dell'*Organon* non si trova, in tutta l'opera, una sola citazione; quattro citazioni della *Retorica*, di cui due soltanto a proposito delle derivazioni (§ 1407, a proposito dell'entimema; § 1552, a proposito della metafora). Uno degli autori cui fa più spesso riferimento è Cicerone; ma le opere più spesso citate sono il *De natura deorum* e il *De divinatione*; i *Topici*, come se non esistessero. Di tutte le opere medioevali, che fanno bella mostra di sè nelle note, non vi è neppure uno dei soliti trattati di logica o di dialettica. Si serve, generalmente, di tutti questi autori, compreso Cicerone, per trarre esempi di argomentazioni, non per averne spunti per una teoria dell'argomentazione. Delle opere moderne citate, le uniche due che abbiano attinenza al tema sono i *Sofismi politici* di Bentham (§§ 1397, 1435, 1532), e la *Logica* del Mill (§§ 1410, 1412, 1492) : del resto, sappiamo da un cenno di una lettera a Pantaleoni che « come logica, *egli consentiva* quasi in tutto col Mill e col Bain » [8] (ma il secondo non è mai citato).

Una seconda congettura ci induce a ritornare ancora una volta su ciò che è stato detto al § 2, e cioè che a Pareto il tema dell'argomentazione interessava non da logico, ma da sociologo, e quindi secondo una prospettiva del tutto diversa da quella tradizionale; e per quanto, propio a proposito dei termini « residui » e « derivazioni », egli diffidi il lettore a cercarne il significato « nell'etimologia o nel linguaggio volgare » e consigli di attenersi esclusivamente alle definizioni (§ 119), forse val la pena di correre il rischio di non seguire il consiglio allo scopo di far notare che a scegliere il termine « derivazione » piuttosto che un altro doveva essere stato indotto dal desiderio di mettere immediatamente in risalto il poco conto in cui egli teneva, in sede sociologica, gli argomenti di cui gli uomini intessono i loro discorsi persuasivi, considerandoli elemento non primario ma secondario, non originario ma « derivato » dell'equilibrio sociale, contrariamente a quel che ne pensavano di solito gli storici e i socio-

[8] V. PARETO, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, a cura di G. Rosa, Roma, Banca Nazionale del Lavoro, 1960, vol. I, p. 106.

logi che trascuravano i motivi reali delle azioni umane per correr dietro a quelli dichiarati dagli stessi protagonisti. Le tre tesi fondamentali di Pareto sulle derivazioni sono le seguenti : 1. le derivazioni sono più variabili dei residui; 2. sono successive ai residui; 3. nell'equilibrio delle società hanno minor importanza dei residui. Con una formula : gratta la derivazione, e troverai il residuo. Donde un avvertimento agli storici e ai sociologi : sino a che non avrete trovato il residuo, non datevi pace, perchè non avrete trovato un bel nulla.

12. Delle derivazioni Pareto pensa e dice, nel *Trattato*, tutto il male che può. Il discorso persuasivo gli appare come una scimmiottatura del discorso scientifico, un discorso ad uso degli ignoranti, degli indotti e dei passionali, in una parola degli uomini irragionevoli, di coloro su cui non farebbero alcuna presa le dimostrazioni scientifiche. Necessario, sì, socialmente, perchè la maggior parte degli uomini sono refrattari alla comprensione delle teorie logico-sperimentali : ma come sono necessarie tante altre calamità che dipendono dal prevalere delle azioni non-logiche su quelle logiche. In un mondo di esseri razionali il discorso persuasivo cesserebbe di esistere, come, per Marx, lo stato in una società senza classi. Il Pareto non si pone il problema se vi siano proposizioni il cui *status* sia tale che non possano essere dimostrate con prove logiche o fattuali. E nel non porsi questo problema rivela il limite della sua teoria, così come nel porlo è il punto di partenza di una teoria dell'argomentazione distinta dalla logica dimostrativa. Egli sembra ritenere che se gli uomini fanno ricorso ad altre prove che non siano quelle ammesse nelle teorie scientifiche, ciò dipenda dalla loro incapacità o peggio da spirito frodolento. Gli uomini ricorrono al discorso persuasivo, secondo Pareto, non già percè vi siano asserzioni che non possono essere dimostrate ma solo giustificate con argomenti, bensì perchè sono cattivi e quando non possono ricorrere alla violenza ricorrono alla frode. Logica e retorica non sono due forme diverse di procedere alla prova e al controllo dei nostri discorsi, la cui diversità dipenda dal diverso tipo di discorso cui si riferiscono, ma sono il modo positivo e quello negativo, il modo buono e quello cattivo, il modo genuino e il surrogato, l'originale e la

cattiva copia. La distinzione tra i due tipi di discorso non è fondata *ratione materiae*, ma, se possiamo dir così, *ratione personarum*.

Anche se Pareto non parla espressamente di « uditorio », ciò che sembra rilevante per distinguere il discorso scientifico da quello persuasivo, non è tanto lo *status* delle proposizioni che si vogliono provare, quanto la natura dell'uditorio. Egli in fondo è convinto che le teorie logico-sperimentali si potrebbero estendere molto al di là del campo sinora ad esse riservato; se ciò non accade, dipende non già dall'impotenza del metodo scientifico, quanto dal fatto che l'uditorio idoneo ad accettare queste teorie, cioè a farsi convincere da una dimostrazione scientifica piuttosto che da un argomento retorico, è molto ristretto. In altre parole : il limite del discorso dimostrativo rispetto a quello persuasivo non passa per la linea che distingue vari tipi di prove, ma attraverso la linea che separa vari tipi di ascoltatori : il pubblico dei dotti da quello ben più numeroso degli ignoranti. Non vorrei sbagliarmi, ma il termine « persuadere » ha nel linguaggio paretiano un significato leggermente peggiorativo, come chi dicesse « tentare », « sedurre », « estorcere un consenso non dovuto con mezzi illeciti ». L'azione del persuadere non è per Pareto in fondo moralmente neutra, proprio perchè sostituisce quella del dimostrare, elimina l'unico tipo di discorso ammesso tra esseri razionali. Ad ogni piè sospinto nelle opere e nelle lettere, egli dichiara che non ha nessuna intenzione di « persuadere » chicchessia; e lo dice col tono di chi rifugga da una cattiva azione. Forse perchè i maggiori esperti dell'arte del persuadere sono i politicanti, una genia che egli detesta.

13. La netta contrapposizione tra discorso scientifico e discorso persuasivo induce il Pareto a quest'affermazione generale : « Le condizioni che di un'argomentazione fanno una buona derivazione sono... spessissimo opposte a quelle che ne fanno un buon ragionamento logico-sperimentale » (§ 1772). Siccome per ragionamento logico-sperimentale egli intende un ragionamento (*a*) che parte da fatti empiricamente verificabili e (*b*) si svolge in forme logicamente corrette, la derivazione può peccare contro le esigenze del discorso scientifico in due modi : (*a'*) in quanto parta da affermazioni empiricamente non veri-

ficabili; (b') in quanto usi sofismo anzichè ragionamenti logicamente corretti. Si tenga sempre presente che chi compie derivazioni si propone non già di enunciare proposizioni vere, ma di persuadere altri a fare o non fare alcunchè. A questo scopo, sempre tenendo conto della irragionevolezza umana, può servire meglio un'affermazione sbagliata o un ragionamento distorto che non un'affermazione vera o un ragionamento corretto.

Il più semplice esempio del vizio (a') è il seguente. Quando dico al mio vicino : « Se uccidi, andrai probabilmente in prigione », questo discorso è, in una società in cui l'omicidio sia previsto come reato e vi siano giudici per accertarlo e agenti per eseguire la sentenza del giudice, un discorso logico-sperimentale. Quando dico : « Se uccidi, vai all'inferno », questo discorso è una derivazione, perchè l'argomento con cui cerco di influire sul comportamento altrui non è, per usare l'espressione tipica di Pareto, in accordo coi fatti. Non è escluso che rispetto al fine di persuadere altrui a non uccidere, la derivazione sia più efficace del ragionamento logico-sperimentale. È probabile che per convincere a non bere sia più efficace dire, come si legge in un manuale corrente di morale, che « pour être bien portant, il faut ne jamais boire d'alcool, ni des boissons alcooliques ». anche se, presa alla lettera, cioè nel senso che basti « ingoiare una sola goccia di acquavite o di liquore per non godere buona salute », l'affermazione sia manifestamente falsa (§ 1440). Il *Trattato* pullula di esempi siffatti : basti non dimenticare che la maggior parte delle teorie sociali, cioè delle teorie escogitate per spiegare l'origine o il corso delle società umane, dal giusnaturalismo al marxismo, dal solidarismo all'evoluzionismo, sono derivazioni, il cui errore fondamentale consiste precisamento nel partire da affermazioni generali che non sono fattualmente vere (come il famigerato contratto sociale).

Quanto al vizio (b'), una vera e propria trattazione dei sofismi, nel *Trattato*, non c'è, perchè, a detta dello stesso Pareto, l'indagine se la derivazione sia un retto ragionamento o un sofisma, appartiene ai trattati di logica (§ 1399). Ma c'è, come abbiamo visto, un capitolo intero dedicato all'analisi degli abusi linguistici, considerati, forse impropriamente, come una

classe di derivazioni, mentre apparterrebbero più propriamente ad una trattazione sui ragionamenti sofistici. Purtroppo un abuso linguistico piuttosto disturbante lo commette lo stesso Pareto quando, a proposito dell'aspetto logico delle derivazioni, adopera spesso la metafora della « vernice » (le derivazioni hanno lo scopo di ricoprire « di vernice logica le azioni non-logiche », § 305), che lascia libero il lettore di intendere quello che gli pare e piace. L'unico vizio logico delle derivazioni su cui egli si sofferma in modo particolare è l'entimema o sillogismo oratorio, cioè il sillogismo in cui si tace una delle premesse (§§ 1405-1409, 1772). Sostiene che le derivazioni sono spesso addotte in forma di entimema, allo scopo di eludere quella delle due premesse che mostrerebbe più palesemente il difetto del ragionamento, generalmente la premessa maggiore. Eccone un esempio curioso : il Kaiser, in un discorso a Königsberg nell'agosto del 1910, proclamò che egli governava per diritto divino; l'opposizione protestò, considerando quella dichiarazione in contraddizione col « concetto moderno dello Stato ». Il ragionamento dell'opposizione è un entimema di questa forma : « Il concetto espresso dall'imperatore è contrario al concetto moderno dello Stato, dunque è cattivo. » Il sillogismo completo sarebbe stato ; « Il concetto espresso dall'imperatore è contrario al concetto moderno dello Stato; tutto ciò che è contrario al concetto moderno dello Stato è cattivo; dunque l'imperatore è cattivo. » Pareto osserva che sopprimendo la maggiore si elimina la proposizione che richiama l'attenzione sul punto debole del ragionamento (§ 1525).

14. Mentre nel discorso logico-sperimentale la conclusione viene dopo, come conseguenza necessaria delle premesse, nelle derivazioni la conclusione è presupposta, e il procedimento argomentativo non serve a dimostrarla, ma a renderla plausibile, a farla accettare. Di qua deriva quell'atteggiamento negativo (dal punto di vista sociologico) che il Pareto assume di fronte al discorso retorico, atteggiamento che può essere bene riassunto in questa affermazione : « Al solito, si sa dove si parte, si sa dove si deve giungere; la derivazione segue una strada qualsiasi che congiunga questi due punti » (§ 1590). Si badi l'espressione « una strada qualsiasi », la quale significa che nelle derivazioni non c'è passaggio obbligato da

certe premesse a certe conclusioni. Il discorso persuasivo manca di rigore.

Due sono i modi in cui questa mancanza di rigore si rivela : 1. da identiche premesse, diverse derivazioni possono ricavare diverse conclusioni, anche opposte tra loro; 2. da premesse diverse, diverse derivazioni possono ricavare la stessa conclusione. Esempio del primo caso : « L'acqua e il fuoco essendo considerati come puri e sacri, gli Indiani traevano da ciò la conseguenza che occorre gettare i cadaveri nel Gange, oppure bruciarli; e i Persiani traevano, all'opposto, la conseguenza che non si doveva imbrattare nè l'acqua nè il fuoco col contatto dei cadaveri » (§ 587). Esempio del secondo caso : « Le donne — dice uno degli interlocutori — possono andar vestite più leggermente degli uomini, perchè il calore che hanno in corpo resiste al freddo. No — ribatte un oppositore —; cagione del fatto è il freddo naturale che le donne hanno in corpo, poichè cose simili si convengono reciprocamente » (§ 873).

Da questa mancanza di rigore discendono soprattutto due conseguenze, su cui Pareto ritorna spesso e volentieri, nelle più varie occasioni : 1. le derivazioni servono a dimostrare quello che si vuole, tanto il pro quanto il contro; 2. due derivazioni contraddittorie non si escludono o vicenda. Ma qui gli esempi addotti sono piuttosto deboli. Per il primo caso : « Ad esempio, le derivazioni adoperate da monsignor Duchesne per giustificare le persecuzioni sofferte, in Africa, dai Donatisti, sono precisamente le stesse di quelle adoperate in Francia, al tempo nostro, per giustificare le persecuzioni contro i correligionari di monsignor Duchesne » (§ 1573). Per il secondo : « Le proposizioni seguenti paiono contraddittorie : Non si deve uccidere; Si deve uccidere. Non si deve appropriarsi il bene altrui; È lecito appropriarsi il bene altrui. Si devono perdonare le offese; Non si debbono perdonare le offese. Eppure possono essere accettate ad un tempo dallo stesso individuo, mercè interpretazioni e distinzioni, che valgono a giustificare la contraddizione » (§ 1416, n. 4).

15. Basteranno queste indicazioni, credo, a mostrare l'importanza che il Pareto annetteva alla teoria dell'argomenta-

zione. Non bastano forse a far capire che il problema dei vari argomenti che gli uomini adoperano per imbrogliare i loro simili è stata una delle ispirazioni fondamentali da cui è nato il *Trattato*. Non è qui il luogo di illustrare la genesi dell'opera, tanto più che dopo la pubblicazione dei tre grossi volumi delle lettere di Pareto al Pantaleoni, la documentazione è molto copiosa, ed io stesso me ne sono occupato altrove [9]. Mi limito a segnalare, perchè potrebbe essere sfuggita ad un lettore anche attento, un'affermazione quanto mai perentoria e impegnativa fatta, un po' alla chetichella, nell'*Indice delle materie*, in una delle tante sotto-voci della voce *Derivate e derivazione* : « Tutta la presente opera è una ricerca della realtà che si cela sotto le derivazioni che ci sono fatte note dai documenti » [10]. È un fatto che sotto diverse etichette, Pareto torna, nel *Trattato*, sempre al punto dolente della ragione umana usata più per nascondere la verità che per rivelarla, onde i motivi reali per cui gli uomini agiscono gli sembrano coperti da una crosta di belle parole. Ciò che i potenti non ottengono con la violenza, cercano di ottenere con la frode, e il mezzo per la perpetrazione di questa frode è il discorso persuasivo.

Per questa ragione, l'interesse della trattazione paretiana è aumentato, a mio avviso, dopo la pubblicazione del *Traité de l'argumentation*, perchè la teoria delle derivazioni rappresenta in modo esemplare la posizione antitetica a quella che da anni il Perelman va difendendo ed ha esposto analiticamente nell'opera citata : mentre Pareto è forse il più radicale sostenitore di una svalutazione (logica e morale) della retorica connessa ad un'eccessiva fiducia nel metodo logico-sperimentale, la « nouvelle rhétorique » di Perelman è un tentativo di rivalutare l'argomentazione retorica, accompagnato da una consapevole condanna dell'imperialismo logico-matematico. Lo stesso Perelman è perfettamente consapevole di questo contrasto, che è strettamente connesso con una diversa valutazione del posto della ragione nelle vicende della storia umana. La filosofia di Pareto è un'espressione caratteristica di quella « distruzione della ragione », che caratterizzò molte correnti

[9] Cfr. *La sociologia di Vilfredo Pareto attraverso le lettere a Maffeo Pantaleoni*, cit.
[10] *Trattato di sociologia generale*, p. XXVI.

filosofiche dell'Europa all'inizio del secolo, e sgomberò poi la strada ai vari miti della violenza e ai fanatici di tutte le sette. Poichè la persuasione era inganno, tanto valeva lasciare il posto alla violenza, che era per lo meno più genuina. Ha ragione Perelman quando dice, nella conclusione, riferendosi espressamente a Pareto : « Il est trop facile de disqualifier comme « sophistiques » tous les raisonnements non conformes aux exigences de la preuve que Pareto appelle logico-expérimentale. Si l'on devait considérer comme raisonnement trompeur toute argumentation de cette espèce, l'insuffisance des preuves « logico-expérimentales » laisserait dans tous les domaines essentiels de la vie humaine, le champ entièrement libre à la suggestion et à la violence » [11]. Ma era proprio questa la conclusione cui Pareto e compagni volevano, sulle orme di Marx, arrivare : la violenza sola levatrice della storia. Si capisce che noi oggi abbiamo assistito alla nascita di troppi mostri per accettare tale conclusione.

16. La filosofia di Pareto è impostata, con una certa semplificazione, sopra la separazione netta tra la parte razionale e la parte irrazionale dell'anima umana, tra la « ragione » e il « sentimento », e sopra la convinzione che nel comportamento sociale dell'uomo sia di gran lunga prevalente la seconda. Se la vecchia sociologia di origine giusnaturalistica prendeva le mosse dalla concezione dell'uomo come animale razionale e sociale, la sociologia di Pareto, che è continuamente in polemica col vecchio giusnaturalismo, parte dalla concezione dell'uomo come animale sociale e irrazionale. L'ispirazione fondamentale della *Sociologia* nacque, com'è noto, nel momento in cui le amare esperienze politiche del proprio paese lo convinsero che la maggior parte delle azioni degli uomini sono dettate non dalla ragione, ma da qualche istinto, onde la distinzione, che domina il *Trattato*, tra azioni logiche e azioni non-logiche. Al contrario, tra i motivi ispiratori della rivalutazione della retorica, fatta da Perelman, c'è, tra gli altri, la presa di posizione contro una troppo radicale separazione tra la parte razionale e quella irrazionale dell'uomo : logica e retorica appartengono allo stesso *genus*. A proposito di Aristotele e

[11] *Traité*, p. 679.

della distinzione che a lui mette capo tra azione sull'intelletto e azione sulla volontà, Perelman dice : « Quant à nous, nous croyons que cette distinction, qui présente la première comme entièrement impersonnelle et intemporelle, et la seconde comme tout à fait irrationnelle, est fondée sur une erreur et conduit à une impasse. L'erreur est de concevoir l'homme comme constitué de facultés complètement séparées. L'impasse est d'enlever à l'action fondée sur le choix toute justification rationnelle, et de rendre par là absurde l'exercice de la liberté humaine » [12]. Queste parole possono benissimo esere riferite anche alla teoria dualistica di Pareto, e ne contengono, implicitamente, la critica.

Effettivamente, la separazione tra le due parti, quella razionale e quella irrazionale, dell'uomo, porta Pareto ad una difficoltà, da cui non riesce a liberarsi. Come si spiega che esseri guidati prevalentemente dal sentimento o dall'istinto provino tanto gusto o interesse nel tessere ragionamenti per persuadersi l'un l'altro, o. più brevemente, come si spiega che esseri prevalentemente irrazionali perdano tanto tempo a ragionare? La risposta di Pareto, che tra gli istinti dell'uomo vi è anche il bisogno di ragionare, è, come abbiamo detto, insufficente, e per di più suscita una nuova difficoltà, ancora più grave. Si è visto, infatti, che la maggior parte dei ragionamenti che gli uomini costruiscono al solo scopo di soddisfare il bisogno di ragionare sono, dal punto di vista logico-sperimentale, sbagliati. La nuova difficoltà, dunque, è la seguente : come si spiega che il bisogno di logica possa essere soddisfatto da una pseudo-logica? È come se si dicesse che il bisogno di nutrirsi può venire soddisfatto fingendo di mangiare, o aspirando il fumo anzichè mangiare l'arrosto. La risposta di Pareto a questo secondo interrogativo è una di quelle spiegazioni che egli stesso avrebbe classificato nella categoria : « è così perchè è così ». Eccone una versione : « Essi [gli uomini] hanno un certo bisogno di logica, ma lo appagano agevolmente con proposizioni pseudo-logiche » (§ 2086). In buona sostanza : gli uomini sono esseri irragionevoli che, strano a dirsi, sentono un irrefrenabile bisogno di ragionare e, ancor più strano, sod-

[12] *Traité*, p. 62.

disfano questo bisogno con ragionamenti scorretti. Si potrebbe cercare di salvare queste due assurdità, osservando che il bisogno di ragionare degli uomini viene soddisfatto con cattivi ragionamenti proprio perchè gli uomini sono esseri irrazionali. Ma questo sarebbe il caso, su cui spesso il Pareto fa dell'ironia, della verità che viene ristabilita attraverso due proposizioni erronee che si elidono a vicenda.

17. Volendo trarre qualche conclusione, direi che i maggiori contributi recati da Pareto alla teoria dell'argomentazione sono essenzialmente due : 1. il rilievo dato, nello studio della società umana, alla differenza tra il discorso di tipo scientifico e quello di tipo oratorio, e la delimitazione dei due campi in base ai criteri con cui i due diversi tipi di discorso possono essere giudicati (verità-falsità per il primo, efficacia-inefficacia sull'ascoltatore, per il secondo); 2. la constatazione che nel discorso di tipo oratorio bisogna distinguere due parti, i sentimenti che vi si esprimono o si vogliono provocare, e i ragionamenti adoperati per ottenere il cosiddetto accordo dei sentimenti, e che la seconda parte è sociologicamente più variabile e meno rilevante della prima.

Questi due punti sono stati purtroppo oscurati o resi meno accettabili dalla carica fortemente passionale con cui Pareto li ha enucleati e illustrati. Saremmo tentati di dire, per esprimerci in forma sintetica, che di Pareto è molto più facile accettare le constatazioni, spesso penetranti, che non le valutazioni, spesso unilaterali. Riguardo al primo punto, egli non si limitò a distinguere le due forme di discorso, ma espresse ripetutamente la sua convinzione che il secondo fosse eticamente inferiore al primo, quasi che la scelta fra il discorso scientifico e quello persuasivo dipendesse unicamente dalla buona o cattiva volontà del soggetto parlante, e non dallo *status* logico delle premesse. Veramente il Pareto lanciava i suoi strali polemici contro i discorsi persuasivi che venivano camuffati coscientemente da discorsi scientifici (et in questo caso la condanna morale era giustificata). Ma nella furia della polemica contro i suoi colleghi economisti e sociologi, che gabellavano le loro ideologie politiche per teorie logico-sperimentali, finì per travolgere in una svalutazione indiscrimi-

nata il discorso persuasivo in quanto tale. Riguardo al secondo punto, non si limitò a distinguere i residui dalle derivazioni, ma considerò generalmente le seconde come mezzi di deformazione, d'inganno, aggiungendo anche qui, su di esse, un giudizio morale che non era derivabile dalla constatazione di fatto. È vero che egli aveva in mente soprattutto quel tipo di discorso che oggi si direbbe della propaganda politica, e nulla detestò di più, soprattutto nella seconda parte della sua vita, in seguito al constatato fallimento degli ideali liberistici, che la politica attiva e i suoi attori; ma nel suo odio contro i politicanti finì per veder ipocrisia e frode un po' dappertutto, e nel credersi destinato alla parte del grande smascheratore, la cui missione è quella di guardare dall'alto di una sapienza sterile il vano e stupido gioco degli attori di un dramma senza emozioni.

In fondo Pareto, come teorico dell'argomentazione, si macchia di quelle stesse colpe di cui egli rimproverò i suoi colleghi sociologi ed economisti : elaborò una teoria fortemente influenzata dalle forti passioni che lo agitavano. Se la retorica fiorisce nelle società democratiche, non deve essere stato senza peso, per il concetto che egli se ne formò, il suo furore antidemocratico. Anche sotto quest'aspetto può suggerire qualche interessante commento l'atteggiamento opposto assunto da Perelman nel *Traité*, in cui si trovano, proprio nell'ultima pagina, queste parole : « Seule l'existence d'une argumentation, qui ne soit ni contraignante ni arbitraire, accorde un sens à la liberté humaine, condition d'exercice d'un choix raisonnable » [13].

Università di Torino.

[13] *Traité*, p. 68.

Réflexions sur l'argumentation juridique

par Paul FORIERS

Distinctions nécessaires

Je voudrais faire quelques réflexions sur l'argumentation juridique, montrer que cette expression est ambiguë et qu'il est indispensable, au risque de se perdre, de faire des distinctions nettes en fonction des auditoires auxquels elle est destinée.

A mon sens il n'y a pas un schéma essentiel d'argumentation juridique à l'égard duquel toutes les argumentations de juristes pourraient finalement se réduire; il existe seulement des zones d'interférence qu'il conviendrait de soigneusement délimiter pour que l'étude du raisonnement juridique y trouve tout son profit.

L'expression « argumentation juridique » est ambiguë à mon sens parce qu'elle évoque l'idée d'unité alors qu'il y a *des* argumentations juridiques et qu'elle évoque un type abstrait là où il y a surtout *des types concrets* d'argumentation. Elle a le caractère passe-partout qui rassure l'esprit par son apparente simplicité, là où la complexité est peut-être le trait distinctif. Elle risque de conduire à l'erreur en généralisant un point particulier, là où ne devraient être retenus que les traits communs.

En somme tout se résume à une sorte d'unification de l'auditoire, là où, au contraire, les auditoires sont d'autant plus différents que certains sont légalement organisés et que parmi ces derniers les fonctions sont tranchées. C'est peut-être en droit que le problème de la pluralité des auditoires du point de vue de l'argumentation joue son rôle le plus important [1].

Considérons la doctrine d'abord.

La doctrine s'efforce de relier « les îlots épars » du droit, elle est l'œuvre de spécialistes « familiarisés avec le raisonne-

[1] Norberto BOBBIO l'avait déjà relevé dans ses « Considérations introductives sur le raisonnement des juristes » (Revue internationale de Philosophie 1954, fascicule 1-2 [27-28], p. 69).

ment comme avec les réalités pratiques », dit très finement Du Pasquier [2]. C'est le *jus prudentibus constitutum*, la science du droit.

Sa fonction est d'analyser le droit positif, de l'organiser en un tout cohérent, de porter sur lui une appréciation critique, de suggérer des améliorations.

Son rôle en droit est considérable, elle est appelée à faire comprendre le droit, à le faire évoluer, à faciliter son application. Elle intéresse à la fois le juge qui doit appliquer le droit, l'avocat qui participe à l'œuvre judiciaire, le législateur qui fait des lois ou à tout le moins les déclare (n'entrons pas ici dans une pareille querelle) et l'ensemble des citoyens pour qui le droit et la loi sont des garanties de sécurité et d'épanouissement. Elle joue parfois même le rôle de source directe de droit (art. 38 *d*) du statut de la Cour internationale de justice).

La doctrine s'adresse donc à une pluralité d'auditoires : particuliers (cours et tribunaux, avocature, Parlement) sans négliger pour autant l'auditoire universel. L'argumentation de la doctrine va donc être obligatoirement complexe et multiforme. Elle tendra à convaincre non seulement le juge que le droit dit telle chose, le législateur qu'il serait souhaitable de modifier la règle, le citoyen que la modification qu'il suggère est susceptible de le mieux garantir. La doctrine fera aux techniques argumentatives une impressionnante série d'emprunts: Sa liberté n'est toutefois pas totale. « En droit existent des frictions qui obligent à traiter une chose, même si elle n'existe pas, comme si elle existait ou à ne pas reconnaître comme existant quelque chose qui existe. Ce qui est admis comme un fait de sens commun peut être privé de toute conséquence juridique », écrivent très pertinemment M. Perelman et Mme Olbrechts dans leur *Traité de l'argumentation* [3].

Mais même dans ce cas, la doctrine serait libre de critiquer ces fictions ou de démontrer *de lege ferenda* par l'argument pragmatique qu'il faut en poursuivre la suppression.

Bien plus, la doctrine a un caractère essentiel qui lui per-

[2] Claude Du Pasquier, *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du Droit*, n° 90, pp. 66 et 67.

[3] Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, t. Ier, p. 136.

met l'utilisation d'une argumentation spéciale, celle qui la conduit finalement à douter, non à décider. Enfin, la doctrine peut se borner à affirmer sans motiver ses thèses.

L'argumentation de l'avocat va répondre à d'autres critères, son rôle est essentiellement de convaincre un auditoire particulier, celui des juges, et tout son effort va consister à remplir le plus efficacement cette tâche au mépris même de l'auditoire particulier que constituent les parties en cause, d'où cette réflexion si souvent entendue que les parties n'ont même pas reconnu dans les plaidoiries leur procès ou, plus habituellement encore, que l'avocat n'a pas utilisé « l'argument le plus important ».

L'argumentation juridique de l'avocat est donc destinée à un auditoire très limité, de plus son argumentation, même sur les points strictement de droit, — car à la différence de la doctrine, l'avocat ne peut détacher complètement le droit du fait — peut s'autoriser d'une plus grande liberté que celle du juge par exemple. Comme le relève Pierre Mimin [4], « étant donné tel intérêt à défendre, l'avocat recourt à tous les arguments *qui ont chance de se voir agréés* ». Bien entendu il y a « des choses que l'on ne plaide pas », mais dans l'organisation argumentative, il a le droit et même le devoir d'épuiser tous les arguments dans la mesure où il croit qu'ils peuvent entraîner la conviction du juge.

En somme ce n'est pas son échelle de valeurs qui importe et telle justification d'une thèse juridique qui lui paraît faible peut être déterminante aux yeux des magistrats.

Enfin, si l'avocat doit prendre position (il ne peut plaider contre les intérêts de son client), à proprement parler il n'a pas à décider.

Par contre, l'argumentation des juges est liée à une obligation légale de décision et de motivation.

La position du magistrat appelé à se prononcer sur un litige est, en effet, très particulière.

Non seulement il doit *décider* — et l'on sait qu'il doit dans notre droit toujours le faire (argument : art. 4 du Code civil) — mais il doit *motiver* sa décision (art. 97 de la Constitution).

Remarquons que cette seconde exigence est relativement

[4] Pierre MIMIN, *Le style des jugements* (3e éd.), 1953, p. 192.

récente. Merlin dans son *Répertoire* [5] relevait très exactement que sous l'ancien régime, suivant une règle générale qui admettait peu d'exceptions, les jugements n'étaient ni ne pouvaient être motivés. Il en était également ainsi dans nos provinces. L'obligation de motiver est somme toute une réaction de l'individualisme, « une garantie essentielle contre l'arbitraire » pour reprendre les termes dont use la Cour de cassation de Belgique dans deux de ses arrêts [6].

D'où l'obligation pour le magistrat de justifier son œuvre d'une manière précise et spéciale [7].

Mais à l'égard de qui?

Sans doute d'abord à l'égard des parties. Elles sont les premières intéressées à connaître les raisons pour lesquelles il a été statué dans tel ou tel sens.

Vis-à-vis du juge d'appel ensuite ou s'il est lui-même juge du dernier ressort, vis-à-vis de la Cour de cassation, c'est-à-dire vis-à-vis d'auditoires particuliers ayant leurs exigences propres.

Enfin, vis-à-vis de l'auditoire des tiers.

Or, les exigences de ces auditoires ne sont pas les mêmes et peuvent même être, dans une certaine mesure, contradictoires.

Vis-à-vis de la Cour de cassation, par exemple, il faut, mais il suffit que l'analyse de la décision permette de constater qu'elle contient les motifs propres à justifier le choix du juge, qu'elle précise « les raisons qui l'ont déterminé, fût-ce à tort, à statuer comme il l'a fait » [8], tandis que vis-à-vis des parties et des tiers il faut que son œuvre soit « convaincante », car l'adhésion à un système de droit ne peut être obtenue et ne peut se maintenir qu'à cette condition, qui entraîne le *tacitus consensus populi*, seule base sur laquelle le système peut reposer solidement « sans être taxé lui-même d'arbitraire et

[5] MERLIN, *Répertoire*, V° *Motifs des jugements* (*in limine*).

[6] Cass., 10 avril 1922, *Pas.* 1922. I. 241 et suiv. 1er et 2e arrêts, les 3e et 4e de la même date font application du principe sans rappeler les termes cités.

[7] René MOREL, *Traité élémentaire de procédure civile*, 1949, n° 559, p. 440 et notre étude dans la *Revue critique de jurisprudence belge*, 1956, pp. 92 et suiv.

[8] Cassation belge, 27 juin 1946 (*Pas.* 1946. I. 267).

de violence », comme l'écrivait si exactement mon maître le professeur Philonenko [9].

D'où le caractère original de l'argumentation du juge du fond qui cherchera le plus souvent à convaincre l'auditoire des tiers tout en cherchant à échapper à l'auditoire particulier que constitue *pour lui la Cour suprême et à opter pour une argumentation* qui tout en donnant à sa décision la force convaincante la mettra hors d'atteinte du juge du droit.

Il y a donc là option consciemment voulue ou confusément sentie en faveur d'un mode d'argumentation.

Je partage à cet égard les vues de mon maître tout en insistant sur la restriction nécessaire de sa théorie au juge du fond, lorsque, analysant le processus de raisonnement des magistrats appelés à statuer sur une affaire qui ne comporte pas que des considérations de simple fait, il le décrivait comme suit :

« 1. Abstraction faite d'abord de toute règle du droit, en équité, en conscience, d'après les mœurs, quelle est la solution qui apparaît la meilleure? C'est-à-dire les magistrats cherchent à dégager ou si l'on veut bien, sentir le mobile directeur;

» 2. Une fois ceci fait ils considéreront les règles du droit positif et leur interprétation possible, qui leur permettrait d'enrober par les motifs juridiques le mobile psychologique et sentimental... [10]. »

Mais de cette attitude va résulter à l'égard des questions de droit une argumentation spécifique très différente de celle qu'adoptera à l'égard des mêmes questions la Cour suprême. Les techniques argumentatives seront tout autres. L'argument d'autorité, par exemple, sera largement employé par le juge du fond tandis qu'il sera pratiquement négligé par la Cour suprême. Les jugements et arrêts des juges du fond foisonnent de références aux autorités : la doctrine et la jurisprudence tout particulièrement; d'où ces rédactions : « Attendu qu'il est de doctrine », « Attendu qu'il est de jurisprudence » ou encore

[9] Maximilien Philonenko, *Les actes de spoliation et le Droit*, t. II, p. 98, voyez nos 290 et suiv.

[10] Maximilien Philonenko, Note sous l'arrêt des chambres réunies de la Cour de Bruxelles du 4 mai 1954. *J. T.*, 1954, p. 459, col. 3.

« Attendu que la doctrine et la jurisprudence décident... » Parfois l'autorité invoquée a une assise nettement moins étendue, comme dans ce récent arrêt de la Cour de Liège [11] : « Attendu que la doctrine et la jurisprudence *récente* se rallient *de plus en plus* à la thèse exposée plus haut » (suivent les références), voire si étroite que la Cour suprême casse pour défaut de motivation, comme ce fut le cas pour des décisions invoquant pour tout motif « la jurisprudence de ce tribunal » ou formule équivalente : « ainsi que le tribunal l'a déjà plusieurs fois décidé dans des causes analogues ».

Cette technique argumentative est d'ailleurs critiquée avec une égale constance et un égal insuccès par nombre d'auteurs.

Berriat Saint-Prix dans son *Manuel de logique juridique* constate avec regret qu'« un précédent judiciaire exerce une influence inévitable, quoique fâcheuse, sur le juge saisi d'une demande » [12] et il voit dans les recueils de jurisprudence une tentative du pouvoir judiciaire d'usurper indirectement le pouvoir législatif. « Il semble qu'on devrait, selon le principe d'Hervé, jeter au feu tous les recueils », conclut-il fermement [13]. Cette conception, qui traduit fort bien l'attitude de l'Ecole exégétique à l'égard de tout ce qui n'est pas la loi, est fondée sur l'aspect sophistique du précédent. C'est au nom de la supériorité de l'opinion propre du rédacteur sur les références de jurisprudence et de doctrine que Pierre Mimin, d'autre part, condamne également cette technique argumentative « contraire aux règles de la dialectique judiciaire française » [14], dit-il.

Ces manières de voir paraissent trouver confirmation en Belgique dans une note récente figurant à la *Pasicrisie* [15] enseignant que « le juge ne peut en principe pour justifier un dispositif, se borner à se référer à la jurisprudence... » et empruntant au surplus à Hébraud et Raynaud [16] la raison de cette affirmation qui serait que « la jurisprudence, si elle constitue

[11] Liège (1re Chambre), 24 mai 1961, *J. T.*, 1961, pp. 574 et suiv., passage cité p. 575, 1re col.

[12] Félix Berriat Saint-Prix, *Manuel de logique juridique*, p. 85, nº 122.

[13] *Ibid.*, p. 86, nº 123.

[14] Pierre Mimin, *Le style des jugements*, 3e éd., 1951, p. 257.

[15] Sous Cass., 19 février 1955, *Pas.* 1955. I. 663.

[16] Hébraud et Raynaud, *Jurisprudence franç. en matière de procédure civile* (*Revue trimestrielle de Droit civil*, 1950, p. 539).

dans une certaine limite une source de droit, n'a cependant aucune valeur légale pour le juge ».

Nous avons dit ailleurs ce qu'il fallait penser de cette leçon [17]. Mais, au surplus, importe peu pour notre actuel propos ce qui devrait être, car, ce que nous analysons, c'est *ce qui est*. Et ce qui est, c'est précisément l'extraordinaire abondance de l'emploi des références à la doctrine et à la jurisprudence dans tous les jugements et arrêts des juges du fond.

Mimin a beau écrire que « la formule : « Attendu qu'en » droit, il est de jurisprudence... » manque de force, parce » que vingt arrêts ne valent pas une raison et que la solution de » vingt procès ne s'impose pas dans une vingt et unième affaire. » Il faut donc invoquer non la jurisprudence, non la doctrine, » mais leurs motifs [18] », les magistrats du fond pensent tout autrement et le principe *Magister dixit* jouit d'une considération énorme. N'est-elle pas d'ailleurs justifiée puisque la recherche de la justice et de la sécurité juridique ne peut se désintéresser de ce droit positif qui se dégage à la longue des arrêts et jugements rendus par les cours et tribunaux, arc-boutés qu'ils sont sur les écrits de la doctrine?

La Cour de cassation, par contre, utilise une argumentation quasi logique, l'argument d'autorité n'étant presque jamais utilisé comme tel, même lorsqu'il est manifeste que la Cour s'approprie une leçon doctrinale [19].

Dans son arrêt du 9 décembre 1948 [20] notre Cour suprême reprend pour qualifier la loi d'ordre public presque mot à mot la définition qu'en donne M. De Page, mais sans se référer expressément à lui, ce qui est d'ailleurs parfaitement légitime eu égard à la finalité de la Cour de cassation et à sa mission, mais ce qui montre sa méfiance à l'égard d'un procédé de technique argumentative qui répond mal aux préoccupations de cette haute juridiction même si à la réflexion il pourrait lui être de quelque secours pour appuyer sa thèse vis-à-vis de l'auditoire des tiers.

[17] *Revue critique de jurisprudence belge*, 1956, pp. 96 et suiv.

[18] Pierre Mimin, *op. cit.*, p. 253, n° 129.

[19] Cf. la notion de loi impérative à côté de la notion de loi d'ordre public. La distinction faite entre lois impératives et d'ordre public est d'origine doctrinale. C'est, en effet, M. De Page dans son monumental *Traité élémentaire de droit civil*, t. 1er, n° 91*bis* et 175 B qui l'a proposée.

[20] *Pasicrisie* 1949, I. 699 et *J. T.*, 1949, p. 228.

Aussi bien d'ailleurs, à l'inverse des juges du fond, la Cour suprême se préoccupera beaucoup moins de convaincre l'auditoire formé par les tiers que les auditoires particuliers formés par les juges dont il contrôle l'œuvre en tant qu'elle pourrait porter atteinte à la loi écrite nationale, et dont elle cherche à unifier les conceptions juridiques. Elle ne s'en cache pas d'ailleurs. Elle ne changera sa jurisprudence que dans trois hypothèses, eût-elle mille fois tort du strict point de vue de la science juridique car elle n'est pas « une académie discutant indéfiniment sur l'interprétation la plus correcte qui peut être donnée à une disposition légale » [21]. Ces trois hypothèses sont :

1° La décision de la Cour loin de mettre fin à la controverse les a multipliées;
2° La solution qu'elle a donnée est l'objet d'une réaction immédiate du pouvoir judiciaire;
3° La solution vieillie paraît d'une sévérité contraire à l'esprit social nouveau.

En d'autres termes, la Cour de cassation, à raison même de l'auditoire qui est le sien et de la mission qu'elle remplit, utilisera des techniques argumentatives qui lui sont propres, négligeant notamment l'argument pragmatique auquel le juge du fond est particulièrement sensible. La doctrine d'ailleurs lui en fait le reproche. Notre collègue et ami, René Dekkers, s'en effraie et pour tout dire s'en indigne. « J'aimerais sentir, à la Cour de cassation, un plus chaud effort de « bonne volonté ». Elle raisonne sur des prémisses, sans se demander si elles n'aboutissent pas, quelquefois, à des conséquences iniques. Elle agit un peu comme le marchand, qui renvoie les réclamations des clients au fabricant — en l'espèce, au législateur. Elle se contente, bien souvent, du rôle de boîte aux lettres juridique [22]. » Mais si l'on peut penser qu'à un certain point de vue René Dekkers a raison, son indignation ne doit pas nous cacher cette constatation certaine, savoir que dans l'œuvre des juges les techniques argumentatives par le fait même qu'elles

[21] Conlusions du Procureur Général Paul Leclercq avant Cass. 1re Chambre 26 janvier 1928 (*Pas.* 1928, I. 63).
[22] René DEKKERS, *Annales du Notariat et de l'Enregistrement*, 1955, *Deux attitudes*, p. 80.

s'adressent à des auditoires différents et répondent à des finalités différentes, vont être irréductibles, ce qui confirme les constatations que nous avons faites en ce qui concerne l'argumentation de la doctrine et celle de l'avocat.

Il nous paraît dès lors que la généralisation qui consiste à parler de l'argumentation juridique sans plus est de nature à nous cacher le vrai problème.

En somme la liberté dont jouira le juriste vis-à-vis des auditoires est essentielle dans l'organisation de son argumentation. La doctrine est à cet égard privilégiée, son argumentation pourra emprunter aux multiples procédés techniques le maximum d'éléments, il suffira qu'il y ait *interférence* suffisante de méthodes entre sa manière d'argumenter et celle des avocats, des juges et des tiers pour que ses conclusions soient susceptibles de convaincre. L'avocat jouira d'une liberté moins grande puisque l'adhésion des tiers est généralement indifférente et que son argumentation sera destinée essentiellement à un auditoire spécialisé, celui des juges. Remarquons que lorsqu'il s'agit d'ailleurs d'un auditoire non spécialisé, comme le jury par exemple, il n'est pas possible de parler d'une argumentation juridique. Qu'on veuille bien se souvenir, en effet, qu'aux termes de l'article 312 du Code d'instruction criminelle le Président de la Cour d'assises s'adressant aux jurés debout et découverts leur tient le discours suivant : « Vous jurez et promettez, devant Dieu et devant les hommes... de vous décider d'après les charges et les moyens de défense, *suivant votre conscience et votre intime conviction*, avec l'impartialité et la fermeté qui conviennent à un homme probe et libre. » De même l'article 342 du même Code prescrit la lecture et l'affichage de l'instruction suivante : « La loi ne demande pas compte aux jurés des moyens par lesquels ils sont convaincus... elle ne leur fait que cette seule question : Avez-vous une intime conviction ? »

La liberté du juge du fond dans le choix de l'argumentation est elle aussi plus étroite que celle de la doctrine, liée qu'elle est à l'espèce et à la nécessité de donner la force convaincante à sa décision, tout en évitant l'utilisation d'une argumentation dont elle sait d'avance qu'elle ne convaincra pas la Cour suprême.

Enfin, la Cour suprême paraît bien celle qui en fait limite

le plus sa liberté dans le choix de l'argumentation, encore que théoriquement n'étant soumise à aucun contrôle il serait concevable qu'elle utilise plus libéralement les techniques argumentatives pour jouer un rôle moteur dans l'évolution et l'adaptation du droit.

Quoi qu'il en soit pour le philosophe qui s'attache à l'étude de l'argumentation juridique, il nous paraît indispensable d'avoir constamment à l'esprit que « le juriste » comme tel est une conception abstraite et, s'il entend approfondir le mécanisme argumentatif, de faire avant tout les distinctions nécessaires sous peine d'aboutir à des conclusions peu satisfaisantes pour l'esprit et à une irrémédiable confusion.

Cette conclusion n'implique nullement qu'il n'y aurait au départ de techniques argumentatives différentes que des modes de raisonnements juridiques inconciliables, elle se borne à rendre attentif au fait que les modes de raisonnements juridiques pour interférer partiellement, laissent néanmoins des zones indépendantes et qu'ils ne sont donc pas réductibles à un schéma essentiel [23].

Université de Bruxelles.

[23] Attirons à cet égard l'attention sur les travaux du Centre National de Rercherches de logique qui depuis plusieurs années s'efforce d'étudier systématiquement le « raisonnement juridique ».

Remarques sur le problème de la critique philosophique en philosophie

par Jérôme GRYNPAS
(Aspirant F. N. R. S.)

On sait que, depuis toujours, certains penseurs se plaignent de la diversité « scandaleuse » des doctrines qui réduisent à rien les prétentions de la philosophie. C'est pourquoi, qu'ils s'appellent Descartes [1] ou Kant [2], ils affirment le besoin de fonder non pas quelque nouveau système qui coexisterait — en droit — avec d'autres systèmes, mais « la philosophie » nécessaire et irrécusable. A partir de cette prétention, l'histoire de la philosophie pourrait se concevoir comme le déroulement, toujours recommencé, de cette tentative de fondation d'une *philosophia perennis*. Sans doute, vue du dehors, cette ambition apparaît bien vaine et la multiplicité des constructions ainsi conçues en illustre davantage encore l'échec. Qui ne comprendrait, dès lors, la méfiance des meilleurs esprits devant les ensembles trop bien charpentés et l'impérialisme dérisoire des systèmes?

Cette méfiance explique la modestie de la majorité des philosophes contemporains qui les incline, soit à cultiver une attitude purement sapientielle [3], soit à développer d'une façon plus ou moins scientifique [4] tel ou tel aspect du domaine phi-

[1] DESCARTES, *Œuvres de Descartes, Principes de Philosophie;* Paris, Gilbert, 1940, t. 1er, pp. 78-79.

[2] E. KANT, *Introduction de la deuxième édition de la Critique de la Raison Pure.*

[3] Voir parmi d'autres : GUSDORF, *Vers une métaphysique*, C. D. U., Paris, 1954, 2 fasc. (surtout ch. III, 2e fasc.). Voir aussi J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960. Ici l'auteur ne se reconnaît pas le droit de parler du monde de la nature.

[4] En général, on peut dire qu'il n'existe plus de philosophe qui tente d'intégrer une « Wissenschaftslehre » à son système.

losophique, soit à assigner à la philosophie le rôle d'initiateur dans les fondements de l'activité scientifique [5]. Et E. W. Beth [6] peut ainsi très justement affirmer : « Il faudrait donc accepter, entre la vie matérielle et spirituelle, un désaccord quasi total et permanent. »

Quant à ceux qui n'ont pas renoncé à assumer la plénitude de l'activité philosophique, deux voies s'offrent à eux : ou définir les normes de toute activité philosophique possible en faisant apparaître le mode propre (ou les modes propres) de cette activité, ou tenter de repenser l'être même de la philosophie et renouveler ainsi la tentative de « fonder » la philosophie. Dans le premier cas il s'agira de définir l'activité philosophique (si pas philosophante), dans le second d'instaurer le mode de découvrement de l'essence de la philosophie.

Cette seconde position a quelque chose d'irritant pour nos esprits habitués aux exigences et à la simplicité de la science. Cette dernière, en effet, n'a pas à justifier d'une existence théorique. Son évidence éclate aux yeux de tous. Ses lois sont d'un usage reconnu même si des difficultés peuvent en restreindre l'application. Enfin, elle n'a pas à se poser de questions sur ses fondements ultimes, ni davantage sur sa « signification ». Dès lors, il est périlleux (pour qui veut conserver sa réputation de sérieux) de parler d'une « essence de la philosophie ». Il ne faut donc pas s'étonner si certains insistent davantage sur l'activité philosophique, comme s'il s'agissait là d'une certaine disposition de l'âme et d'une certaine vue des choses.

Ce libéralisme, moins envahissant qu'« envahissable », espère obtenir ainsi une sorte de droit à l'existence au sein d'un monde dominé par les exigences strictes de la science et cela au nom d'un praticisme sapientiel dont la modeste ambition ne peut visiblement pas porter ombrage à la royauté de la science. L'argumentation, comme théorie générale de l'art « de provoquer et d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses

[5] Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (trad. Klossowski), Paris, Gallimard, 1961. Dans sa préface B. Russell dit, parlant de W. : « Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. La philosophie n'est pas une théorie mais une activité. »

[6] E. W. Beth, *La crise de la raison et la Logique*, Paris, Gauthier-Villars, 1957, p. 8.

qu'on présente à leur assentiment »[7] peut recouvrir tout le domaine de ce qui n'est pas soumis aux règles de l'évidence scientifique ou de l'apodicité logique et qui reste celui du choix et de la liberté[8].

Et cependant la question de l'être de la philosophie reste posée!

Dans les pages qui suivent, je voudrais montrer combien ce problème reste difficile à traiter et davantage à entreprendre, puisque celui de la critique des philosophèmes et des systèmes apparaît comme impossible. Cette impossibilité est d'autant plus grave que la critique paraît être la seule voie vers une confrontation des systèmes, d'abord, et vers une philosophie totale ensuite.

Il apparaîtrait ainsi, dans un premier mouvement, que s'il y a activité philosophique, il n'y a pas de philosophie. Quitte à se demander — mais cela n'est pas l'objet de cet article — si l'on peut s'en tenir à un pareil constat.

I

« Qu'est-ce que la Philosophie? »

Au point de vue historique cette question n'entraîne guère de difficulté. Elle exigerait tout au plus du « répondant » une érudition considérable. Cependant, il est clair que la réponse ainsi formulée n'est qu'apparemment une réponse car elle développe la multiplicité des réponses déjà fournies au cours des siècles; si bien qu'elle illustrerait plus véritablement une question comme celle-ci : « Quelles furent les différentes conceptions de la philosophie des origines à nos jours? » Une autre façon de répondre est d'avancer les éléments d'une réponse puisés dans un système donné, soit que l'on tente d'ordonner et de signifier la diversité historique des philosophèmes pour faire de ce développement un élément du système (Hegel), soit que l'on établisse sans aucun recours historique

[7] Ch. PERELMAN et OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Paris, P. U. F. (2 vol.), t. 1, p. 5.

[8] Par les mêmes auteurs : *Rhétorique et Philosophie*, Paris, P. U. F., 1952, voir spécialement le ch. VIII : *Le problème du bon choix*.

les conditions de l'être de la philosophie suivant les critères du système avancé [9].

Qui ne voit cependant que, sans mettre en doute la qualité d'une réponse ainsi constituée, on s'est contenté de privilégier une réponse particulière aux dépens d'une multiplicité possible de réponses? Ici, ce n'est pas tant la « partialité » de l'attitude qu'on réprouve que sa vanité; car si à cette réponse on oppose d'autres réponses, comment se fera le départ entre toutes celles qui se disputent — à titre égal — la fonction « de réponse à la question »?

Cette difficulté place le problème de la possibilité et du sens d'une critique philosophique de la philosophie au premier rang de nos préoccupations. Car cette constatation de l'impossibilité d'une réponse est celle également de toute critique. Qui ne voit leurs liens étroits et l'intérêt, pour saisir l'un, de mieux faire le tour de l'autre? On pourrait objecter que la notion de « critique philosophique » est, elle aussi, vague sinon ambiguë et qu'elle renvoie tout comme la question préliminaire à une multitude d'acceptions possibles. Ce n'est pas là une objection dirimante, sauf si cette critique se présentait comme un ensemble philosophique particulier de règles positives visant à apprécier en fonction de celles-ci tout ensemble possible de systèmes construits, ainsi Carnap et son « élimination de la métaphysique » [10].

La notion de critique philosophique doit s'entendre ici comme une méthode visant à l'appréhension exhaustive de toute manifestation *sui generis* de philosophie afin de rencontrer et de satisfaire la vérité dont finalement il ne peut pas ne pas être question. Il s'agira davantage d'apprendre à connaître que d'apprécier. Mais, alors que certaines règles critiques préforment les « êtres philosophiques » selon un moule particulier qui fait apparaître une restructuration, qui ne nous éclaire pas sur le vrai et sur le faux mais sur une certaine façon de considérer le « logos », on peut imaginer une critique moins « partisane » mais non pas plus objective (car on retomberait au sein d'une modalité particulière : celle de l'objectivité dont on

[9] Ainsi que le fait l'empirisme logique. Voir aussi Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* (trad. G. Lauer, Paris, P. U. F., 1954).
[10] Carnap, *L'ancienne et la nouvelle Logique*, Paris, Hermann, 1933, pp. 35-36.

connaît les avatars) et qui apparaisse comme la plus explicite possible ou, plus précisément encore, comme la plus capable de rendre l'évidence propre des systèmes affrontés.

La critique ainsi considérée apparaîtrait comme un juge qui cherche bien plus à « voir » qu'à juger, retrouvant ainsi le sens originel du « krinein ».

On ne doit pas se cacher que cette définition de la critique laisse encore beaucoup de problèmes en suspens par cela même que les termes employés peuvent, à des degrés divers, être sujets à contestation. Qu'on m'accorde, toutefois, puisque je reconnais le manque de rigueur de ce point de vue, qu'il puisse suffire au dessein poursuivi, étant bien entendu que par critique philosophique je n'entends pas quelque application d'une « Erkenntnistheorie ».

Ainsi l'impossibilité de répondre à la question sur la signification de la philosophie conduit naturellement à poser le problème de la critique philosophique de la philosophie, c'est-à-dire de son sens en dehors d'une philosophie donnée dont elle ne serait que l'instrument. Ce problème de la critique de la philosophie doit éviter l'écueil d'un choix préalable des modalités critiques, sinon on réalisera, certes, un exposé critique — et même systématique — de la philosophie mais le résultat sera une réponse possible parmi d'autres, ainsi que nous l'avons déjà remarqué...

Comment dans ces conditions développer notre activité critique de telle façon qu'on ne tombe point dans l'erreur « partisane » aussi avant que se poursuive l'œuvre critique? Ce sont les conditions et les limites d'une telle exigence que nous voudrions examiner maintenant.

II

L'objet de la critique ainsi présenté est le discours philosophique sous toutes ses formes. Ce qui ne veut pas dire que toutes les expressions du discours puissent être valablement soumises à cette critique, non pas parce qu'elles ne coïncideraient pas avec les *a priori* de la modalité critique, mais parce que leur extension insuffisante rendrait malaisée l'appréhension critique de leurs fondements. C'est un truisme de cons-

tater la nécessité de connaître les tenants et les aboutissants de de ce qu'il faut juger et, sauf à tomber dans une érudition critique et historisante, on ne peut donc parler de critique que si l'aire complète du philosophème est englobée dans l'enquête. Ainsi se pose, dès le début, le problème de l'extension des objets de cette critique comme instauration de la possibilité de leur propre critique. Ainsi se pose dès le départ le problème du système [11].

Comme il s'agit d'une extension proprement philosophique, cela revient à exiger non pas un discours de fait englobant le tout de la réalité, mais ses virtualités caractéristiques, c'est-à-dire ontologiques et épistémologiques. C'est dans ce sens que je parlerai des systèmes complets et des systèmes limités. Sans doute un système n'est jamais absolument complet, et nous verrons plus loin ce que les plénitudes affirmées ont d'illusoire. Sans doute, un système limité renvoie à des fondements plus généraux d'une façon plus ou moins explicite. Il n'en reste pas moins que c'est là une considération de fait, reconnue non seulement du dehors et du dedans, mais encore une division nécessaire à l'instauration critique. Si nous réservons pour l'instant l'étude des systèmes inachevés (c'est-à-dire ceux qui n'ont pas atteint pour des raisons contingentes à l'extension de leur être), il reste à examiner les systèmes limités à un domaine donné et ceux dont les auteurs ont sciemment éliminé de leur entreprise des régions entières de l'activité philosophique. Dans ce dernier cas nous parlerons de systèmes restreints.

Il faut se garder de confondre pour ce qui nous occupe, systèmes limités et systèmes restreints. Les premiers sont construits en fonction de leur champ d'application si bien que la méthode presque toujours en découle ou du moins devrait en découler. Les seconds expriment plutôt un manque de plénitude qu'une particularité et les modalités de l'exposition sont davantage faits d'auteur qu'effets du domaine étudié. Cela se vérifie d'autant plus que rarement ces systèmes s'appliquent à un problème précis comme les premiers, c'est pourquoi

[11] Le mot (et la notion) de « système » mériterait sans doute un développement spécial que les limites du présent article ne permettent pas d'entreprendre. Disons que le terme est pris ici au sens B du vocabulaire de Lalande (6e éd., Paris, 1951).

l'analyse des modalités critiques portera essentiellement dans une première partie sur les systèmes limités.

III

Un système limité se définit avant tout par son domaine. Dire qu'il se définit avant tout par son domaine signifie que sa critique et la méthodique d'exposition, au sens large, se confondent. Cela signifie encore, qu'on ne peut utiliser comme fondement autre chose que ce qui est analytiquement contenu dans l'objet de cette discipline. Toute autre attitude constituerait l'ébauche d'un système restreint et, à la limite, d'un système complet puisque serait fondée une exposition « extraordinaire » par rapport à son objet. A cet égard, l'exemple typique est celui d'une philosophie mathématique qui porterait sur les conditions de sa réalisation au travers de certains problèmes comme celui de la rigueur, de la limitation des formalismes, etc. Par contre, la recherche transcendantale des fondements appartiendrait davantage à un système restreint. Un autre exemple peut être développé à travers les problèmes de la philosophie du droit. On peut concevoir le développement et la généralisation d'une vision positiviste du droit et demander au juriste-philosophe l'exposition complète en leurs applications des fondements, cependant que le substrat de cette démarche qui transcende l'être même de l'étude devrait faire l'objet d'une instauration d'un système restreint. Il est clair que cette vision naît d'un regard sur les choses et non pas inversement. On peut reprendre cette distinction pour toute une série d'activités et de disciplines aux contours souvent mal précisés, qu'il s'agisse de sociologie, d'une certaine forme de psychologie comportementale ou d'esthétique.

Les systèmes limités trouvent, dans leur limites mêmes, leurs avantages et leurs inconvénients. Ils offrent, en effet, des réponses précises à notre question préliminaire. Cependant — faut-il beaucoup le commenter? — ces réponses sont *in essentia* sans valeur, non qu'elles soient fausses, ni même limitées (car dans ce cas, elles seraient essentiellement incomplètes et l'on pourrait envisager leur extension) mais parce qu'elles sont limitées dans leur essence, c'est-à-dire qu'elles ont atteint

dans leur limitation même leur plénitude. Pour résumer, disons qu'il s'agit davantage de disciplines philosophiques que de philosophies, en comprenant les éléments qui, dans les unes et les autres, apparaissent comme essentiels tout en s'excluant mutuellement.

De cet état de choses, nous pouvons tirer certaines conclusions qui renvoient directement à notre problème d'une critique philosophique en vue d'établir les conditions de son instauration possible — ou impossible.

1° Limiter l'objet de la philosophie conduit à se priver des éléments théoriquement possibles ou nécessaires à une réponse globale, parce que ce qui est posé n'est jamais lié à l'être de la philosophie, du fait même de sa limitation.

2° Cette limitation n'est jamais simplement quantitative et il faut rejeter l'idée de faire apparaître le sens de la philosophie à travers la « sommation » de disciplines philosophiques particulières — et cela — pour de multiples raisons dont la principale est, à mes yeux, que le fondement de chaque discipline philosophique se trouve dans l'objet de la discipline et non dans la modalité philosophique de son exposition.

3° On ne peut même pas espérer tirer des enseignements méthodologiques des systèmes limités parce qu'autant que les fondements la méthode est engendrée par l'objet de son étude. Il doit rester clair à l'esprit qu'une tentative de fonder plus généralement — ou d'une façon transcendantale — la méthode ferait apparaître explicitement ou non un système restreint.

4° On ne peut pas imaginer — même « dialectiquement » — que la connaissance, qui se constitue au sein des systèmes limités, nous fasse apercevoir le domaine de la philosophie comme l'accumulation des parties peut faire ressortir le tout. Il faut se garder de confondre cette dernière conclusion avec la seconde. La seconde conclusion porte sur l'impossibilité de constituer une épistémologie globale à partir des connaissances de domaines particuliers; la quatrième conclusion porte sur l'impossibilité d'une synthèse ontologique à partir d'un savoir portant sur des êtres particuliers.

Il y a encore une opposition épistémologique importante : c'est la diversité constitutive et, donc radicalement différente, des méthodes employées dans les différents systèmes limités

qui sont à proprement parler le produit de l'objet même de leur étude, de telle sorte que ces différentes méthodes ne peuvent prétendre globalement de l'expression *sui generis* de l'épistémologie de quelque être philosophique que ce soit [12].

5° Le principal enseignement critique que l'on peut tirer d'un examen des systèmes limités, en fonction de notre question, est celui de l'appréhension de la réalité du problème philosophique. Cette conclusion s'offrira naturellement, soit au travers de la reconnaissance de la diversité des disciplines philosophiques par rapport à un objet donné d'étude, soit à partir de la compréhension de la limitation comme exclusion de la sphère authentique de la philosophie, tant au niveau épistémologique qu'au niveau ontologique.

Il apparaît ainsi que tout système limité porte en soi son exclusion de la sphère de la vraie philosophie car elle est une modalité particulière d'une situation particulière (on oserait presque dire contingente).

IV

La critique, n'ayant pu réaliser son objectif par la médiation des systèmes limités ni davantage des systèmes inachevés, ni des systèmes restreints [13], qui à la limite peuvent se classer dans chacune des autres catégories, doit tenter sa chance dans la sphère des systèmes complets.

Soulevons tout de suite une objection. Existent-ils des systèmes rigoureusement complets? C'est là une objection à la fois embarrassante... et inutile. Elle est embarrassante car une réponse négative nous jetterait dans une impasse immédiate, or la plénitude d'un système peut toujours être contestée. Elle apparaît, cependant, inutile car la plénitude de fait de certains systèmes existe et les reproches qu'ils peuvent s'attirer

[12] Sauf à tomber hors du domaine qu'on s'est assigné, l'idée de preuve en psychologie, en mathématique et en botanique est singulière à chacune de ces disciplines. L'on voit mal comment « la sommation » de ces singularités constituerait l'être philosophique de la preuve.

[13] On pourrait facilement montrer qu'en ce qui concerne l'objet de notre étude, les systèmes inachevés et les systèmes restreints se ramènent à l'un ou à l'autre des systèmes étudiés.

à cet égard sont, pour ainsi dire, liés à d'autres systèmes dont la critique est une tentative de « naturalisation » à leur sphère propre.

Une question subsidiaire, mais qu'il serait intéressant d'examiner, est de savoir si les systèmes se donnent pour ce qu'ils sont. Je pencherais pour l'affirmative pour autant que l'on s'en réfère aux conventions — au sens large — du système, c'est-à-dire en assimilant, autant que faire ce peut, les conditions implicites de son instauration aux modalités du système envisagé. Ainsi, on pourrait montrer qu'une réflexion rigoureusement cartésienne peut fonder plus fondamentalement encore certains aspects du cartésianisme, soit que ces aspects n'apparussent pas clairement à l'époque de Descartes, soit que la méthode d'approfondissement ne possédât pas encore l'ampleur que devaient lui donner l'expérience et l'usage philosophiques postérieurs.

Ainsi la critique philosophique se trouve confrontée avec les systèmes complets afin — rappelons-le — de constituer les éléments d'une réponse à la question : « Qu'est-ce que la Philosophie? »

Mais ici se pose immédiatement le problème central de toute critique des systèmes complets : celui de l'instauration de cette critique même, de telle façon que soit évitée, d'une part, la critique de tout système possible en fonction d'un système donné, c'est-à-dire la « naturalisation » de tous à l'un d'entre eux et, d'autre part, une énumération qui ne serait même plus une critique des systèmes mais qui serait soit de pure érudition, soit — par quelque côté — « partisane ». Dans la perspective du fondement de la réponse sur le sens de la philosophie, deux moments sont essentiels, celui de l'appréhension d'un système et celui de la compréhension des systèmes en tant qu'ils fournissent (ou non) les éléments d'une réponse. On voit clairement que si le premier moment se suffit à lui-même et pose davantage le problème d'une compréhension véritable d'un système donné que sa mise à contribution pour résoudre le problème donné; le second moment est beaucoup plus délicat, il met en cause la question centrale de la possibilité d'une confrontation des systèmes entre eux. Confrontation d'autant plus nécessaire et difficile qu'on s'interdit toute critique « partisane », toute tentative de « naturalisation » particulière. De

prime abord, on formule ainsi une première exigence : l'entrée dans le système, la naturalisation du critique à l'objet de sa critique. Tout autre point de départ est nécessairement entaché de suspicion légitime puisqu'il consiste dans une critique externe d'une totalité. Commencer par cette acceptation du système, ce n'est faire ni un choix purement méthodique (et donc éventuellement différent), ni manifester un souci d'une meilleure compréhension mais plutôt s'ouvrir à la nécessité d'entreprendre la conquête intellectuelle du système.

J'appellerai cette critique, une critique thétique [14]. Cette critique suivra un cheminement précis au cours duquel elle se décomposera en critique propédeutique et en critique thématique. La critique propédeutique, comme son nom l'indique, est avant tout une assimilation des normes et des moyens épistémologiques du système donné en tant qu'ils le fondent. Cette critique doit entièrement transformer celui qui l'utilise de telle façon qu'il en vienne à assimiler sans restriction les conditions mêmes de l'élaboration de ce « logos » [15]. Cette imprégnation propédeutique doit me permettre d'affronter le champ de la problématique développée par un système donné.

Je puis me trouver ici devant plusieurs cas qui sont ceux de la critique thématique, critique qui tend à l'explicitation (et éventuellement à l'approfondissement) de la problématique développée par un système donné et qui ne peut être abordée qu'une fois assimilés les fondements et les « moyens » du système. Je puis déceler, en suivant l'économie même du système, une « erreur » c'est-à-dire une proposition dont la déduction constitutive ne suit pas rigoureusement la déduction requise à son effet et la redresser en conséquence, comme ferait un mathématicien à propos d'un théorème erroné [16].

[14] « In welchem etwas keinem anders gleich, und keinem andern entgegengesetzt, sondern sich selbst gleich gesetzt wurde ». FICHTE, *Grundlage der ges. Wissenschaftslehre*, pp. 36. V. aussi LALANDE, *Thétique*.

[15] Si j'ai affaire au kantisme (par exemple), il faut que je devienne kantien avec une « conviction entière » et sans admettre je ne sais quel « esprit critique » qui ne sauverait pas — bien au contraire — du naufrage mon entreprise de pénétration dont la condition préliminaire est la compréhension.

[16] V. l'« erreur » (?) dite du « cercle vicieux » dans les *Méditations Métaphysiques* et ce qu'en dit M. Guéroult dans : *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1954, 2 vol.

Je puis développer le système, l'approfondir, bref ne pas le considérer comme fermé sur lui-même mais capable de s'enrichir comme toute discipline particulière.

Enfin, je puis rencontrer une contradiction. Il ne sagit plus ici d'une « erreur », mais de quelque chose de bien plus important : la reconnaissance d'une contradiction entre deux propositions correctement déduites au sein d'un même système. Cette situation est de loin la plus intéressante, car elle permet de saisir les faiblesses intrinsèques d'un système, c'est-à-dire celles qui découlent de sa texture propre. Nous avons à ce propos un exemple fameux : la critique des antinomies chez Kant. Ce philosophe a pris en considération le mode rationnel d'exposition de certains de ses prédécesseurs, c'est du moins ainsi qu'il le présente. Il applique leur méthode à un problème précis (ou mieux à un ensemble de problèmes précis) et il montre, à la fois, l'aspect rigoureux des réponses obtenues et leur caractère contradictoire. Cette contradiction n'est nullement le fait de quelque faiblesse thématique, elle est la conséquence (selon Kant) d'un certain fondement erroné dans le mode pré-kantien de philosopher. Lorsqu'il perçoit cette contradiction, le philosophe s'autorise à remonter vers la source, c'est-à-dire au niveau proprement fondamental. Ainsi apparaît le va-et-vient de la critique thétique, partie de l'assimilation propédeutique cette recherche fait apparaître des contradictions qui ne sont pas des erreurs et qui ne peuvent être surmontées que par une révolution fondamentale.

Il ne faut pas, toutefois, se cacher une sérieuse difficulté. Si les contradictions obligent à chercher dans les fondements la cause de l'erreur, il est difficile de mener une action positive de transformation des éléments de base du système donné. Il est peu vraisemblable qu'on puisse modifier ces constituants comme on pourrait le faire — à la rigueur — pour certains systèmes axiomatiques extrêmement formalisés où l'on fait varier $(n \pm S \cdot p)$ axiomes de façon à constituer p systèmes [17] suivant des règles préétablies.

Dans le cas qui nous occupe, la rencontre de contradictions au sein d'un système sert à illustrer la qualité d'un système

[17] n et p sont des nombres entiers positifs; p varie de 1 à p; S = somme.

différent, par cela même que ce dernier évite ou surmonte les contradictions découvertes. La difficulté, qu'il y a à transformer les constituants d'un système, pose le problème même de la critique philosophique. En effet, on peut se demander si on travaille réellement sur les éléments premiers d'un système et cela absolument de l'intérieur. Sans doute, voit-on mal comment on pourrait « manipuler » ces constituants de l'intérieur, mais si d'autre part, on prétendait le faire du dehors qui ne voit les difficultés que cela soulèverait?

Il faudrait, donc, reconnaître qu'une critique thétique peut mettre en difficulté un système par la démonstration de ses contradictions, mais non y porter remède.

Cette situation peut se résumer en deux propositions :

1° Toute critique thétique est absolument comprise dans les limites du système décrit;

2° La critique thétique d'un système peut conduire soit à un développement thématique, soit à la découverte de contradictions thématiques qui ont leurs racines dans les fondements mêmes du système.

Il s'ensuit qu'ici aussi nous avons échoué dans la tentative visant à englober dans une vision critique totale l'ensemble des systèmes complets existants.

Nous avons déjà dû renoncer à la critique d'érudition, à la critique « partisane » et maintenant il faut renoncer à utiliser la critique thétique pour notre dessein; cependant que nous avons, en passant, rejeté la possibilité de nous servir des systèmes limités pour développer les éléments d'une réponse à la question préliminaire. Tout ce que nous pouvons affirmer et que nous affirmions dès le début, c'est que chaque système est sa propre réponse à l'interrogation sur le sens fondamental de la philosophie. La possibilité de découvrir des contradictions dans un système complet grâce à une critique thétique doit seulement rendre plus circonspect quant à la valeur d'une réponse constituée à partir des éléments de ce système. Nous savons encore que les éléments d'une réponse sont toujours « typiques » du système — que des contradictions aient été décelées ou non — et qu'ils ne peuvent donc prétendre à l'universalité extra-typique qui serait celle d'une réponse exhaustive à la question préliminaire.

V

En examinant les systèmes limités, nous avons vu que leur limitation n'étant pas simplement quantitative, on ne pouvait rien tirer d'une considération de leur ensemble (voir conclusion du chap. 3). Il faut à présent semblablement nous interroger sur les systèmes complets.

On pourrait ainsi se demander si l'acceptation d'une pluralité de systèmes complets ne nous ferait pas atteindre à la réalité concrète de la philosophie?

Avant de répondre à cette question, il faut bien voir d'où nous partons et quelle est notre exigence de façon à dégager la signification de cette pluralité (c'est-à-dire ses conséquences). Cette signification ne peut se dégager d'une façon positive parce que cela supposerait une vue cavalière qui, à son tour, suppose la possibilité d'une synthèse de cette diversité. Reconnaître la nécessité de dégager, d'une part, la signification de cette pluralité, tout en refusant — d'autre part — de la subsumer sous une synthèse signifiante nous conduit (au-delà d'une reconnaissance immédiate devenue impossible) à la recherche de la compréhension des conséquences nécessaires de cette pluralité. Cette compréhension devra, ou — par un détour ou l'autre — nous amener à la synthèse positive ou nous dévoiler l'impasse de la multiplicité que je propose d'appeler : « l'aberration de la pluralité des systèmes ». Pourquoi le rejet de la synthèse positive doit-il conduire à la compréhension de l'évidence d'une impasse plutôt qu'à une vision simplement diversifiée d'une activité que l'usage décrit comme étant celle de la Philosophie? Parce que le découvrement des conséquences intrinsèques de l'idée de cette pluralité fait apparaître l'impossibilité d'une tierce position. Par impossibilité d'une tierce position, j'entends simplement le fait que toute considération de cette multiplicité en ses implications nous ramène nécessairement à l'un ou à l'autre cas (synthèse positive ou « aberration »).

Par découvrement des conséquences intrinsèques de l'idée de pluralité, j'entends l'affirmation nécessaire de la vérité contenue dans chaque système complet et sa mise en question par l'existence même d'une multiplicité. Ainsi leur nécessaire

et totale vérité est cela même qui les récuse dans leur foisonnement.

Que signifie, en effet, l'existence de plusieurs systèmes sinon l'affirmation d'une certaine forme — qui se doit d'être nécessairement absolue — de connaissance « quant-au-monde », c'est-à-dire de vérité? Que signifie, d'autre part, cette affirmation d'une connaissance et d'une appréhension de vérité si ce n'est cette affirmation elle-même, c'est-à-dire le rejet d'autres *formae mentis* de connaissance et de fondement de vérité quant à la sphère visée, de telle façon que la reconnaissance d'un tel système entraîne le rejet de tout autre? Et que signifie ce rejet? Si ce n'est celui d'une « coexistence » des systèmes complets. Ce rejet, dès lors, ne pouvait être surmonté que si une synthèse naissait, se manifestant comme un au-delà des systèmes, tout en conservant de façon essentielle et constitutive la vision totale de chacun d'eux. Cela suppose deux choses impossibles en soi et incompatibles entre elles : primo, une philosophie préalable qui permettrait cette synthèse et qui serait dans ses fondements absolument étrangère à toutes celles exprimées par des systèmes complets, sinon cette synthèse ne serait que très apparemment une synthèse thétique mais bien plutôt l'extension privilégiée d'un système parmi d'autres [18]. Quant à l'idée de constituer ce système visant à l'instauration d'une philosophie thétique, elle n'échapperait pas — sauf pour ses « croyants » — à la destinée commune de tous les systèmes complets. Secundo, une critique qui, tout en étant thétique par rapport à la philosophie de cette synthèse, puisse l'être aussi de tout système complet possible (puisqu'elle devrait les assumer sans les « naturaliser »). Cela supposerait un fondement thétique commun à tous les systèmes complets. Cela supposerait que tous les systèmes complets ne sont qu'apparemment constitués comme totalités fermées les unes aux autres, et cela non pas selon quelque vision extérieure (ce qui aurait encore un sens) mais selon l'essence même de leur fondement, ce qu'ils nient tous avec une rare unanimité. Cette négation n'est pas un excès d'appréciation

[18] Cette synthèse serait encore plus éloignée de ses prétentions si elle était l'expression d'un éclectisme dont on voit mal comment se fonderaient le mode « sélectif » des éléments et leur « con-sommation » dans cet être-là.

valorisante de leur contenu respectif, mais la conséquence de l'économie même de leur nécessité constitutive.

De la considération de l'impossibilité de cette synthèse et de celle de l'impossibilité d'une tierce solution, nous devons nous laisser mener à celle des conséquences de cette pluralité aux constituants antagonistes. Or cette dernière n'est pas seulement inacceptable — au sens où Kant, parlant du scandale de la pluralité des opinions en philosophie, en tire argument pour chercher des fondements d'une science rigoureuse de la philosophie, même réduite dans son contenu [19] — mais davantage encore impossible car elle signifie le non-sens de toute philosophie. L'idée de l'aberration de la pluralité des systèmes est finalement la conclusion à laquelle on aboutit quand on a conclu à l'impossibilité d'un système thétique de tous les systèmes possibles et à l'impossibilité d'une coexistence des divers systèmes comme solution tierce en raison de la vérité nécessaire et absolue de chacun d'eux.

Or, cette conception de l'aberration est — à son tour — dans son essence même inacceptable car elle enlève à toute philosophie sa signification de vérité. En effet, cette pluralité ne laisse subsister que des univers de pensée absolument clos sur eux-mêmes, théoriquement incommunicables et pratiquement inadéquats car incapables de réaliser objectivement leur fin qui est, avant tout, la démonstration de l'application *sui generis* de leur « vérité-au-monde » comme Vérité.

Il ne faut pas se leurrer sur cette situation en recourant aux analogies ou aux convenances dites « de réalité ». Nombreux sont les philosophes qui ont tenté de concevoir l'activité philosophique comme celle d'une science, plus générale sans doute, mais de même nature que les autres activités scientifiques. C'est d'ailleurs la condition pour que cette analogie ait un sens. Il ne suffit pas, en effet, d'affirmer les similitudes tout en refusant les conséquences qui en infirmeraient les prémisses. Sans doute, ceux qui sont le plus tentés par le « modèle scientifique » expliquent l'échec des tentatives conduites jusqu'à présent, soit par la difficulté d'une constitution transcendantale de l'être de la science, soit par le manque d'exposés « eidétiques » (dans le sens hüsserlien du

[19] Voir l'introduction de la *Critique de la Raison pure*, de Kant.

terme) des disciplines scientifiques, soit par les exigences — ou les ambitions — non scientifiques de toute une sphère de la philosophie (Carnap) [20].

De la conscience de ces difficultés, de nombreux auteurs ont passé à des synthèses qui se voulaient exhaustives selon les normes d'un système complet et qui, par cela même, étaient vouées à l'échec dans leur fonction unificatrice. D'autres, enfin, s'en tenant aux convenances dites « de réalité » — sans vouloir constituer la synthèse des synthèses — ont conçu cette diversité comme un fait dont il suffisait d'admettre l'existence sans vouloir en apprécier le sens. Leur effort s'est borné soit à un travail d'érudition fort détaché de l'essence de l'objet de leur étude, soit à un éclectisme aux fondements — naturellement — inéclaircis.

Actuellement d'ailleurs, on assiste souvent à une sorte de « fusion des genres » en ce sens que les philosophes, selon le goût du jour, développent la réflexion philosophique suivant ces différents principes, passant d'une application sourcilleuse des méthodes scientifiques aux affirmations « à l'emporte-pièce » du moraliste pragmatisant ou de l'historien « sans *a priori* systématique ou idéologique », selon l'ordre et le genre de leurs méditations. Il est incontestable que cette attitude n'est pas sans intérêt, il n'en reste pas moins vrai qu'elle entérine un échec et, davantage, qu'elle en prend son parti. Cette position, non seulement ne résout rien, mais tend à nier le sens même de la philosophie. Elle a une origine, quel que soit le mode particulier de son expression, positiviste ou scientiste parce qu'elle fait faire dans tous les domaines possibles du développement de l'activité intellectuelle les démarches qui sont l'application des méthodes propres à une certaine famille de disciplines.

Cette attitude est profondément destructrice de toute philosophie parce que, dans son essence, elle nie toute autonomie

[20] Voir aussi WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (trad. Klossowski), Paris, Gallimard, 1961. « 7. Ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire » (p. 107).

de principe à la philosophie (sauf peut-être négativement, ce qui est encore plus dangereux) [21].

On peut, sans doute, nier ce « quant à soi » de la philosophie, encore faut-il admettre pleinement les conséquences de ce refus, c'est-à-dire le refus de l'existence d'une problématique philosophique (ce qui est différent de la prétention d'y répondre). Or, ce refus est d'autant plus impossible qu'il ne pourrait naître que d'une pure réflexion car tout retour à l'expression concrète des aspirations humaines nous montre l'incoercible aspiration de notre esprit vers la philosophie totale [22].

VI

La pluralité des systèmes est, plus que l'expression d'un désaccord ou d'une insuffisance, l'expression concrète d'une mise en question de l'être de la philosophie. Cette mise en question est d'autant plus significative et plus radicale lorsqu'on abandonne l'espoir de trancher — de choisir — parmi les systèmes complets le système « vrai » et qu'on cherche simplement à examiner leurs fondements sans vouloir donner à cet examen une valeur d'appréciation quant à la validité de ses fondements. Le problème — ici — est de s'interroger sur l'instauration de ces fondements pour essayer de cerner les éléments constitutifs de cette instauration afin de mieux entrer dans les raisons de leur constitution, afin surtout de fonder la critique thétique de chacun des systèmes. Cette enquête sur la validité et l'être des fondements permettrait, peut-être, de déceler des normes d'instauration de fondements plus solides dans certains systèmes de préférence à d'autres, à la condition que cette appréciation découle de la critique thétique propre à chaque système envisagé. Toute autre méthode ne ferait

[21] On peut évidemment nier cette spécificité de la philosophie soit en cherchant une querelle verbale (« que signifie au juste autonomie de principe de la philosophie ? »), soit en déniant toute réalité à cette prétention. Dans le premier cas l'obstacle est tout de convenance, dans le second il est déjà une philosophie; si bien qu'il s'agit non pas d'objections mais de détours ou de contre-propositions.

[22] E. Kant, *in fine Introd. à la Dialectique transcend.* dans la *Critique de la Raison pure*. V. aussi Gurvitch, *op. cit.*, etc.

qu'engendrer un système nouveau (posé à côté de ceux qui existent déjà, comme nous l'avons dit plus haut).

Or, cette considération sur les conditions de l'instauration des fondements des systèmes complets amène à la formulation de trois principes :

1° Tous les systèmes complets se partagent en deux groupes. Ceux dont l'instauration des fondements part de l'évidence d'une intuition intellectuelle (Descartes) et ceux dont l'instauration des fondements découle du choix d'un *a priori* empirique (empirisme logique).

2° Les principes de l'instauration fondamentale de chacun des deux groupes contiennent en eux-mêmes la critique évidente des principes de l'instauration de l'autre. Ou si l'on préfère, toute instauration peut-être considérée soit comme découlant de l'évidence d'une intuition intellectuelle, soit comme s'instaurant à partir du choix d'un *a priori* empirique (ou considéré comme tel).

3° On ne peut pas concevoir — *théoriquement* — d'autres constitutions des fondements d'un système complet. Cela signifie que tout système complet tombera nécessairement dans l'une ou l'autre catégorie.

Qui ne voit, en effet, combien les éléments qui servent à l'instauration de l'un sont également les éléments d'une critique sévère de la validité des constituants de l'instauration de l'autre groupe?

Qui peut nier que l'apparition d'une intuition intellectuelle — à quelque niveau qu'on la place — peut toujours apparaître comme le choix de fait d'un *a priori*? Qui peut, d'autre part, nier que rien, sauf une intuition intellectuelle, ne fixe finalement le choix de quelque *a priori* que ce soit?

Certains philosophes contemporains (Gonseth et Perelman) ont tenté de tourner cette difficulté par la reconnaissance de cet état de chose, sans pour autant échapper au choix et donc à la critique inhérente à ce choix. On peut même remarquer que dans cette philosophie « régressive », pour reprendre la dénomination des auteurs, ce choix apparaît d'une façon plus évidente du fait même de leur instauration « ouverte » [23].

[23] *Rhétorique et Philosophie*, *op. cit.*, voir spécialement ch. IV.

Conclusions

Ainsi, il apparaît qu'une analyse de toute critique philosophique possible des systèmes complets aboutisse à une impasse. Cette impasse se fonde finalement sur les considérations suivantes :

1° Les systèmes limités, considérés un à un ou dans leur ensemble, ne s'appliquent qu'à l'objet même de leur étude et par leur limite même s'excluent de la sphère de la philosophie proprement dite.

2° Les systèmes complets forment des ensembles fermés sur eux-mêmes, qui sont autant d'explications de la vérité de la philosophie, sans qu'il y ait entre eux de compénétration véritable.

3° Cette pluralité évidente et insurmontable constitue l'aberration même de la philosophie puisqu'elle conduit à la destruction même de l'idée de vérité en philosophie, destruction que l'on peut concrétiser en constatant l'impossibilité de répondre à la question : « Qu'est-ce que la Philosophie? »

4° Tous les systèmes complets, en ce qui concerne le mode d'instauration de leurs fondements, se répartissent en deux groupes sans qu'il y ait quelque présomption possible en faveur de l'un ou de l'autre.

5° Cette vision critique (ou plutôt descriptive) des systèmes limités ou complets, que ce soit au niveau de leur développement thétique ou à celui de l'instauration de leurs fondements, est (par son essence) vraie théoriquement, pour tout système existant ou à venir.

En posant la question de l'être de la philosophie, non pas seulement en fonction des inclinaisons particulières ou d'une érudition soucieuse d'exprimer un foisonnement plutôt que d'en éclairer la raison, nous avons vu naître, dans la sphère théorique constituée par toutes les formes possibles du discours philosophique, les éléments d'une « a réponse ».

Cette situation transforme le problème de la philosophie de telle façon que la question apparaît, tout à la fois dans son importance (c'est-à-dire dans la réalité incoercible d'une ques-

tion qui nécessite une réponse) et dans la non-viabilité de cette dernière. L'idée de son importance est donc liée à la signification même de l'objet de la question et sa non-viabilité à la reconnaissance d'une impossibilité théorique d'y répondre.

Cette situation est d'autant plus sérieuse que l'impossibilité théorique d'y répondre, d'une part, annule la valeur et la fonction de vérité des réponses existantes, par la simple constatation d'une pluralité dont l'être dément l'être de ses composants, et aboutit, d'autre part, au rejet de cette pluralité en fonction même de l'essence des systèmes complets parce que l'absoluité de chacun d'eux est contraire à la coexistence théorique de leur ensemble. Enfin, il faut encore constater qu'on ne peut pas conserver cette pluralité et sa négation, sauf à récuser toute signification intrinsèque à l'activité philosophique, ce qui de son côté se révèle impossible.

Il apparaît aussi que l'impasse, dans laquelle la réflexion s'est engagée, ne peut être surmontée sur le plan d'une considération théorique des systèmes, non seulement parce que l'on discerne les limites de toute critique — qui ne peut développer ses pouvoirs qu'au sein d'un système donné — mais encore, parce qu'il faut admettre que les systèmes ne découvrent pas davantage quelques liens assurés de vérité en découvrant le mode de l'instauration de leurs fondements.

Et cependant la philosophie existe!

Il ne fait pas de doute que nombreux sont les penseurs modernes qui ont senti cette difficulté et qui ont tenté de la tourner, soit en s'abstenant de la poser dans toute son ampleur pour se contenter d'investigations partielles (perspectivement parlant) dans des domaines limités où un déploiement d'érudition ou de rigueur déductive cache mal un refus de totalisation, soit en décrétant qu'une part de la spéculation philosophique n'était qu'une sorte de délire dont il convenait de se garder [24]. Certes, rien n'empêche dans l'exercice pratique d'une activité intellectuelle de se fermer résolument à certaines sollicitations; mais qui peut alors prétendre que cette attitude peut se substituer aux efforts proprement philosophiques visant à la solution du problème de l'essence d'une

[24] Carnap, *op. cit.*

philosophie totale, c'est-à-dire de la philosophie tout court.

Quand donc nous disons que parler de philosophie a un sens, nous ne pensons pas à imposer quelque *a priori*, nous ne pensons pas à quelque essence parfaite, dont on tiendrait pour certaine l'existence, en fonction même de cette perfection.

Il ne s'agit donc pas d'un passage de la nécessité à l'être (que Schülze reprochait si vivement à Kant [25]). Il ne s'agit pas davantage de quelque intuition immédiate de l'être, ni de cette *scientia intuitiva* dont parle Spinoza [26] qui est « la connaissance adéquate de l'essence des choses » et qu'il place au-dessus de la connaissance rationnelle; car la critique de ces procédés (comme ces procédés eux-mêmes) est classique.

Il y a simplement une constatation « pratique » dont le statut n'importe guère, car tout ce qui pourrait être dit, quant à la constatation de l'existence d'un problème philosophique, ramène à son point de départ : la philosophie, son être, sa signification (et si l'on veut son utilité).

Or, si on ne peut pas nier l'existence de la philosophie, on doit ajouter que le refus de se poser la question quant à son sens n'a pas — davantage — de sens. Que l'on prétende n'avoir pas les moyens d'y répondre ou que l'on préjuge de son ampleur pour affirmer l'inanité de toute tentative de définition (« *definitio est negatio* »), que l'on puisse s'en détourner pour valoriser certaines formes de raisonnement ou certaines formes d'application des disciplines scientifiques dont la rigueur abritera la prudence antispéculative, on ne peut objectivement anéantir cette question. Rien ne peut faire que celle-ci n'ait un sens et qu'elle n'entraîne, par là, la nécessité de l'instauration d'une réponse.

Sans doute — affirmeront les contradicteurs — si le problème existe, on ne possède pas les moyens d'entreprendre son élucidation. Cependant, dès qu'on a contraint ceux qui voulaient nier tout sens à la question à revenir sur le principe d'une attitude négative, même s'ils excipent d'un manque

[25] M. GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, 2 vol. (vol. 1er, pp. 134 et suiv.).

[26] *Ethique*, liv. II, th. 40, 2e sch. Voir aussi F. ALQUIÉ, *Nature et Vérité dans la Philosophie de Spinoza*, Paris, C. D. U., 2e leçon, 1958.

de moyens pour ne pas aller de l'avant, l'exigence de l'affirmation du sens de la question (i.e. le problème existe) impliquera la recherche pour une solution du problème du découvrement des moyens de cette entreprise. Ainsi la reconnaissance d'une attitude positive face à la question n'entraîne pas celle de sa solution mais bien celle qui consiste à entreprendre la recherche d'une solution, en fonction de l'idée de la réalisation de cette réponse. Il convient donc dans ces conditions de restreindre la certitude à la seule nécessité de la recherche, tout en affirmant le caractère non satisfaisant de ce qui a été accompli jusqu'à présent pour résoudre ce problème.

Fonds national de la Recherche scientifique, Bruxelles.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

W. J. Ong, S. J., *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958, xix-408 pages. Prix : 10 dollars.

Id., *Ramus and Talon Inventory*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1958, 558 pages. Prix : 10 dollars.

Dans le livre intitulé, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, le père Ong commence par analyser la situation de Ramus aujourd'hui et les raisons d'un anonymat difficilement compatible, à première vue, avec l'extraordinaire diffusion d'une œuvre dont l'esprit moderne demeure fortement imprégné. S'il nous est difficile de saisir la pensée propre de Ramus c'est avant tout que l'originalité de cette réflexion est constituée uniquement par le système particulier des thèses qui la composent et dont aucune n'est personnelle à Ramus. Dans cette perspective, la tâche du père Ong sera donc double : elle consistera d'une part à rechercher les différents mouvements d'idées qui ont préparé l'avènement du ramisme, et d'autre part à analyser, en corrélation avec la pensée de ses prédécesseurs spirituels, la signification propre de l'œuvre envisagée. D'emblée l'auteur situe de façon neuve l'importance de Ramus. C'est sans doute un lieu commun de dire qu'elle tient tout entière dans la dialectique ramiste; en cela l'auteur n'innove pas. Toutefois cette dialectique est à présent abordée dans une optique originale : pour le père Ong, le caractère spécifique de la méthode ramiste vient essentiellement de ce qu'elle représente une tentative radicale pour élaborer les procédés de raisonnement à l'aide de modèles spatiaux, pour concevoir l'esprit lui-même en termes de schèmes spatiaux appréhendés par la vue. C'est là le point de vue qui dirigera l'effort de l'auteur pour cerner la véritable portée de la logique ramiste et orientera l'examen du problème central du ramisme : celui des rapports entre dialectique et rhétorique. Car en dernière analyse, pour le père Ong, l'histoire du ramisme, en fait, est « l'histoire de tensions non résolues entre les traditions logiques et les traditions rhétoriques » (p. 49). C'est à l'examen de ces traditions antagonistes qu'est consacrée la première partie du livre. La tradition logique est essentiellement représentée par la dialectique scolastique de la Faculté des Arts et plus particulièrement par la logique formelle de Pierre d'Espagne. D'une manière générale, l'exposé de la logique de Pierre d'Espagne, l'analyse de l'esprit et de l'ambiguïté fondamentale de la logique formelle médiévale nous ont paru excellents. De l'œuvre de Pierre d'Espagne, l'auteur retient surtout la tendance qui sera caractéristique du ramisme à quantifier les lieux com-

muns et à les classer selon le procédé de la dichotomie. Cette tendance qui naît de l'impuissance du formalisme scolastique à se constituer un symbolisme adéquat, et est renforcée par la découverte de l'imprimerie, cette tendance à géométriser la logique et à la réduire à des schèmes spatiaux mémorisables, cette géométrisation de la logique est encore favorisée par des considérations d'ordre pédagogique. Distribués au sein de diagrammes, les concepts logiques deviennent des unités qu'on peut manipuler comme des choses; les noms sont unis entre eux par de simples relations spatiales. Les exigences de l'enseignement scolastique préparent donc de la sorte, selon l'auteur, l'un des aspects fondamentaux de la dialectique ramiste.

La tendance à spatialiser la logique n'anime pas seulement la scolastique; elle se retrouve également dans une œuvre qui exerça sur Ramus une influence déterminante : le *De Inventione dialectica* d'Agricola. Ce traité, qui jouit d'une popularité immense, contribua à répandre le nouvel humanisme italien dans le Nord de l'Europe; comme tel, il apporta donc à Ramus une dialectique différant, par l'esprit, de la logique médiévale : une dialectique d'inspiration rhétorique, une logique topique qui tend elle aussi à épurer la logique de toute référence à un sens autre que la vue et substitue à la notion de catégorie celle de *lieu* commun, fondée sur des analogies exclusivement spatiales. Du livre d'Agricola, il convient de retenir en outre que, en attribuant les lieux communs à la seule dialectique, il a préparé le divorce, radicalisé par Ramus, de la dialectique et de la rhétorique.

Enfin, à l'influence de Pierre d'Espagne et d'Agricola, le père Ong ajoute celle de l'enseignement de la Faculté des Arts. L'auteur fait à ce propos une série de mises au point utiles et fondées, que nous ne saurions énumérer ici; la signification généralement attribuée au trivium et au quadrivium, la légende traditionnelle d'un enseignement des Arts asservi à la théologie sont corrigées avec une grande justesse. De cette description du climat de l'enseignement scolastique un fait émerge, qui a pu jouer un rôle non négligeable dans l'élaboration du ramisme : la connexion étroite existant à l'époque entre philosophie et pédagogie, l'importance considérable accordée dans les milieux universitaires au problème de la « méthode », engendrant le désir de construire ultimement un enseignement qui confère la maîtrise en toutes matières et n'accepte aucune limite à son rayonnement.

Voici donc dégagées les composantes de la pensée de Ramus : la tendance à morceler la vie de l'esprit sous les influences conjuguées de Pierre d'Espagne et d'Agricola, la perspective mécaniste de la scolastique des Arts, l'importance démesurée acquise par les préoccupations d'ordre didactique, l'influence diffuse de l'esprit humaniste sur l'appareil pédagogique. Mais cette caractérisation générale n'épuise pas la substance du ramisme; de ce dernier il reste à cerner les traits spécifiques, que l'auteur entreprend d'atteindre en centrant sa recherche sur l'analyse de la dialectique ramiste envisagée dans son développement logique. Dans un premier moment, deux écrits majeurs s'imposent : l'un critique, les *Animadversiones aristotelicae*, qui concluent à la nécessité de renoncer à la logique aristotélicienne; l'autre constructif, les *Institutiones dialecticae* qui visent à substituer à la logique traditionnelle une nouvelle dialectique possédant une portée universelle et conduisant à des connaissances certaines. Cette dialectique, l'auteur l'analyse en détail; la confrontant toujours avec la tradition qui en a préparé les élaborations de détail, insistant sur les analogies

spatiales qui en dirigent la mise au point, le père Ong souligne le fait que la logique construite par Ramus est à Paris la première logique topique qui soit totalement dégagée de la théorie de la prédication et de la logique formelle stricte du moyen âge, la première donc qui réponde aux exigences de l'enseignement. La dialectique née des deux écrits cités ci-dessus ne demeura pas inchangée. Les assauts qu'elle eut à subir de la part des adversaires de Ramus, Gouveia et Charpentier notamment, entraînèrent des révisions nombreuses et déterminèrent la rédaction de la *Dialectique*.

Cet écrit, qui ne modifie que très peu la précédente théorie de l'invention, restructure profondément par contre toute la théorie du jugement. Cette théorie, qui constitue la contribution originale de Ramus à l'entreprise d'Agricola, donna naissance à la *méthode* ramiste à laquelle le ramisme dut d'exercer une influence profonde sur toute la pensée occidentale. Pour éviter toute ambiguïté à ce sujet, il convient de préciser que la fameuse méthode ramiste est moins un procédé de *connaissance* qu'une technique — d'origine pédagogique et rhétorique — d'organisation et d'*exposition* du savoir constitué. Toutefois, l'influence croissante de la théorie de la science et de la logique axiomatique scolastiques sur Ramus effaça l'inspiration rhétorique originelle de cette technique : de telle sorte que la méthode ramiste prit finalement un aspect déductif totalement étranger à l'esprit rhétorique. On comprend dès lors que le rôle attribué à la rhétorique ne pouvait être que fort mince : pour Ramus, elle sert exclusivement à orner le discours. La rhétorique est désormais vidée de toute signification philosophique. Elle se voit refuser la possibilité de contenir une logique propre possédant ses schèmes de raisonnement spécifiques. De la sorte un renversement complet s'est opéré : le primat absolu accordé par l'humanisme italien à la raison rhétorique dans l'investigation de toutes matières est attribué à présent à la raison dialectique et la rhétorique se trouve définitivement reléguée au rang de parente pauvre. Pour expliquer cette dévalorisation de l'art oratoire, l'auteur recourt une nouvelle fois aux concepts clés qu'il a utilisés tout au long de son travail : le cadre de la communication *verbale*, inséparable de la rhétorique, constitue par essence un obstacle au progrès de la science; implicitement conscient de ce fait, Ramus a jugé nécessaire de substituer à la rhétorique, dans le rôle de discipline directrice du savoir, un art qui par nature se prête à la généralisation des schèmes *visuels* et *spatiaux* : la dialectique. Nous avouerons qu'un tel principe d'explication, en raison de ses implications structuralistes et de son caractère trop schématique, ne nous paraît guère convaincant; il ne constitue qu'un élément parmi tant d'autres susceptible de justifier l'évolution particulière de la dialectique humaniste. D'une manière générale, il nous semble que l'histoire de la dialectique humaniste d'inspiration rhétorique qui conduit à Ramus n'a pas été abordée par l'auteur avec toute la complexité souhaitable. Nous croyons qu'une telle étude, pour être menée à bien, ne peut faire abstraction des facteurs sociologiques et historiques au sens large du terme, non plus que de l'histoire des tentatives de la rhétorique humaniste pour intégrer les sciences de la nature et se constituer en raison totale. Un examen systématique de l'évolution de la méthodologie rhétorique envisagée dans ses motivations internes nous amènerait sans doute à diminuer l'importance du rôle joué par la scolastique dans l'élaboration du ramisme; peut-être l'affirmation du père Ong selon laquelle le formalisme de la dialectique

ramiste « ressemble plus à la scolastique qu'à l'« éloquence » humaniste » (p. 53) prendrait-elle un sens très différent de celui que l'auteur lui accorde. A côté de Pierre d'Espagne et d'Agricola, Valla, Vivès et G. Guarini dont la dialectique, encore inédite, a exercé une influence capitale sur Agricola à Ferrare, eussent peut-être mérité l'attention de l'auteur dans l'analyse de la préparation du ramisme. Enfin et surtout, la description de la dialectique préramiste qui nous est donnée dans ce livre ne nous permet pas de comprendre *de l'intérieur* comment une dialectique d'origine rhétorique a pu engendrer finalement une conception « structuraliste » du savoir, caractérisée par l'« oubli » de ces acquisitions essentielles de l'humanisme rhétorique : l'union de la raison et de l'action, le sens de l'histoire. En fait, cette conception nous paraît être l'aboutissement d'une longue évolution dont le cheminement particulier est loin d'avoir été éclairci jusqu'à présent et dont l'étude est indispensable à la compréhension de l'histoire de la raison dans la pensée humaniste.

En complément du livre analysé ci-dessus, le père Ong a publié un ouvrage bibliographique intitulé *Ramus and Talon Inventory*. Cet ouvrage constitue un répertoire extrêmement utile de documents concernant Ramus et le ramisme : une liste exhaustive des différentes éditions des œuvres de Ramus et de son fidèle disciple O. Talon, l'auteur signalant pour chaque édition les bibliothèques qui la possèdent; une liste aussi des ouvrages nécessaires à l'étude des controverses qu'a suscitées le ramisme; une nomenclature enfin des principales éditions du *De Inventione dialectica* d'Agricola. Il va sans dire que ce livre est désormais indispensable à qui veut entreprendre un travail sur le ramisme.

M. Loreau.
(F.N.R.S.)

Robert M. Palter, *Whitehead's Philosophy of Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, pp. xv, 248. $ 7.50.

A notable feature of the current interest in the philosophy of science is its historical sensitivity. This is reflected in the care with which the growth of scientific ideas is traced. It is also evident in the judiciousness with which the earlier scientific philosophies are reconsidered. Palter's present study convincingly illustrates the importance of the new approach. By showing how one of the most difficult and least appreciated interpreters of science explained and justified natural knowledge, he has brilliantly succeeded in reinstating a misunderstood figure, and has also incidentally exposed the sterility of most purely formalistic reviews. He is successful in this project by means of a detailed reconstruction of a number of technically crucial ideas; and by a scrupulous avoidance of most extraneous analytical considerations. The impression left is one of comprehensiveness and depth. We are presented with a thoroughly articulated theory, and we are helped to understand the advantages of a relentlessly rigorous system. Strangely, however, throughout the discussion, we are given no real reason to accept the speculations investigated as true; nor are we shown that such questions are really inappropriate. It is possible that Palter intended all this as an indirect demonstration of the originality of Whitehead's scientific thought and not of its truth. In that case the philosopher's own pronouncements and their meanings

are the central point of investigation; and, accordingly, our appraisal of the proposed interpretation should be confined exclusively to matters of historical-philosophical cogency, and cover nothing else. To this I would now like to turn.

Quite aware, I think, of the difficulties surrounding the meaning of "philosophy of science", Palter tackles in the Introduction two potentially explosive questions, the problem of the relation of metaphysics to science; and the problem of the influences of a particular philosophy of science on each of the special sciences. What is claimed here by way of a preliminary interpretation, is not clear. But the references to Whitehead's earlier philosophical pronouncements soon emerge as both useful and justified. For example, his insistence that "there can be no ultimate separation of nature into two realms, one containing the space-time . . . the other containing the wealth of perceived qualities which pervade all our experience" (p. 4)—a separation abolished, according to Palter, through the Theory of Prehension and the Theory of Extension, may safely be taken as the starting point of his philosophy of science. In a similar fashion the adoption of special, technical terms, under these complex circumstances, is highly desirable. Palter's concentration on these involved notions (e.g. points of space, particles of matter, instants of time, time-relations, essential-relations, extraneous-relations) methodically prepares the ground for the main thesis. Turning to this, Whitehead is shown to maintain that from the point of view of observability, logical completeness, and the immediacy of sense experience, the classical theory of the material world is incoherent, and, therefore, only a relational theory of space-time with "four-dimensional events" will prove adequate. Unfortunately there is no indication on the part of Palter as to how one should take this statement, and in what respect it may be construed as philosophically pregnant. It is, I feel, because of this that Whitehead's entire philosophy of science, throughout the present study, never really acquires a definite and unambiguous meaning.

The main part of the book clearly falls into three sections. In the first section (chs. II-VII) Whitehead's complete philosophy of nature is presented against the background of Einstein's conceptions of space and time as envisaged in the Special Theory of Relativity. In the second section (chs. VIII, IX) the implications for Relativity physics of Whitehead's development of geometry and kinematics by Extensive Abstraction are indicated: this is done by an analysis of Classical Mechanics and Field Theory from Newton and Euler-Lagrange (through the Maxwell-Lorentz equations) to Einstein. Next Whitehead's reinterpretation of Relativity, together with his controversies about the ontological status of space-time and events, are given. Finally, in the last section, the significance of the preceding is scrupulously evaluated in the light of Whitehead's later philosophy of organism.

It would be uncharitable perhaps to complain about ambiguities in method in a study as informative as Palter's book. Nevertheless for a work as philosophically sensitive as this one frequently proves to be, the constant avoidance of suitable logical analyses in favor of historical exegeses creates difficulties. This is not due to any inadvertent failure in rigor but rather to absence of well-grounded critical versatility. I think it is unrealistic for a philosopher of science today to try to interpret science without fully acknowledging the conceptual

dilemmas confronting such undertakings. I would like to discuss this further.

On the assumption that Einstein's Special Theory of Relativity represents the logical starting point of Whitehead, Palter begins first with the explanation of the ideas of relative space time, and then proceeds to the description of Minkowski's geometry. The key physical notions of the theory (e.g. inertial system, constancy of velocity of light, absolute local time, simultaneity, retardation, etc.) are succinctly presented; moreover their exact connections to classical physics as well as to common sense are trenchantly elaborated. It is here that the implied possibility of many space-time systems is shown to warrant the employment of Minkowskian representations. And it is exactly at this point that Whitehead's incisive criticisms prove especially revealing. We are then ready to understand his concern with the analysis of meaning; and equally clearly do we see the importance of searching for "intelligible meanings". Similarly we may grant that formalism is inadequate and operationalism misleading. Finally we are ready to admit that "the observed character of things observed" is the only proper object of science. All this, however, could acquire wider significance, only if such pivotal concepts as "event", "factor", "thought", "entity", "object" were explained by examples and their concrete use in the special sciences were thoroughly illustrated. On account of Palter's failure to do this, in connection with either theory or observation, the concluding remarks that "*objects* are associated with abstractness . . . while *events* are associated with concreteness, particularity, actuality, and continuity" (p. 27) prove unnecessarily problematic. I do not think this is due to misrepresentation but, ironically, rather to too literal a presentation. While we have been led to believe that Whitehead's philosophy of science may be regarded as a criticism of Einstein—a criticism motivated by the former's preoccupation with "fundamental experience" we are not shown how this in fact affected the subsequent growth of science or our philosophical understanding of it. We are instead given a logical-mathematical reconstruction, as if formal coherence could be a good substitute for empirical truth. The ensuing account of Whitehead's treatment of sensation does little to convince us that radical changes in perceptual language are really desirable. Moreover the claim that the ultimate element in sense perception is the "specious present", and that "cognizance by adjective" could be distinguished effectively from "cognizance by relatedness" dispose of the last opportunity for a straightforward ontological interpretation. Henceforth the meaning and cogency of scientific statements is shown to depend on elaborate schemes imported from the dialectics of natural philosophy. Whence the emerging conception of the philosophy of science as a discipline dealing primarily with incoherences in method and confusions in objective reference.

Turning to another point, since events and objects are for Whitehead the chief types of natural elements, any reconstruction of his conception of physics must begin with clarifications of these key notions. Palter presents this doctrine through an examination of the characteristics of events, viz. externality, simultaneity, duration; an examination of the implications of Extensive Abstraction; and finally through an examination of the definition of "material object"—the latter being "the means for expressing in mathematical form the laws

of motion and interaction of material objects which constitute the theory of relativity" (p. 147).

While the method of exposition of this incredibly difficult and perplexing material is lucid, its exact significance for the scientific problems under consideration (i.e. establishing the status of the formulas of motion and gravitation) appears mystifying. It could be allowed, for example, that for Whitehead the physical world is known immediately "as a spatio-temporally ordered structure in every perception" (p. 30); and, conceivably, one could concede, on the basis of this claim, that geometry is only but the analysis of space and physics the description of what happens in space and time (p. 33). To draw, however, the conclusion from this that space and time are necessarily prior (in definition) to "any specification of actual measuring techniques", hardly explains either the fruitfulness of these ideas in physics or their soundness for metaphysical speculations. It is accordingly of no help to suggest, in connection with "cogredience" for instance, that Whitehead looks for a general element in sense awareness which will ground the distinction between rest and motion (p. 39). Such pursuits become justifiable only when the exact meanings of the technical questions posed have been specified; only when appropriate formal and empirical practices of science have been brought to bear on them directly. Without this, the informal elucidations proposed (e.g. that the meaning of simultaneity may be different for different individual experiences) are as baffling as the proposed technical definitions, e.g. Figure 3. Their chief defect lies in the fact that they provide no immutable basis for the comprehensive evaluation of scientific claims; and they offer no reason why the proposed philosophical modifications should be adopted in preference of, say, further scientific research. It is tacitly assumed that a satisfactory philosophy of science ought to offer convincing reasons for the conceptual reallocations suggested. But the exact principles invoked in this case are never explicitly acknowledged.

Finally, even if we were to agree with Palter that Whitehead's constant emphasis of the ideas of time, flux and change was "due to rhetorical and polemical considerations" (p. 62), why this emphasis was regarded by him as corrective of the scientific picture, cannot be established by merely indicating the richness of "event-particles", "congredience", "congruence", and similar quasi-mathematical constructs. To be sure, when the metaphysics of the philosophy of organism is brought in, it becomes clearer how Whitehead's attempt to reconcile "atomism and continuity in nature" (p. 112), forced him to abandon logical analysis for normative ontology. Palter's patient reconstruction of the "theory of objects" and the "reinterpretation" of Relativity encourage this impression. Ironically, however, a comparison of these views with the corresponding classical conceptions of the physics of the last century, the definitive formulas of motion, gravitation, and electromagnetism, conclusively proves the futility of even the best philosophical estimates and recommendations. The analytical mechanics of the 18th and 19th centuries (the Bernoullis, Lagrange, Euler, Hamilton) naturally led to the formulations of Maxwell, Lorentz and Einstein, without the benefit of an all-inspiring philosophical guidance. Admitting that Whitehead's ingenuous interpretation of all this may be philosophically suggestive, we can still say that his

effort to deduce from it the "right" philosophy of science remains, despite Palter's earnest efforts, ill-conceived and misdirected.

But we should not end complaining This book is unquestionably a most important contribution to its subject, well-informed, thoughtful and constructive. It will retain its value for a long time, and students of Whitehead will do well to read and re-read it with close attention.

University of Maryland.

Peter DIAMADOPOULOS.

Charles WERNER, *L'âme et la liberté* suivi de *Essai d'une nouvelle monadologie*, Paris, Payot, 1960, 1 vol. 14 × 23, 184 pages, 12 NF.

M. Werner, professeur honoraire de l'Université de Genève, consacre le livre qu'il vient de publier à l'explicitation d'une symbiose possible de la psychologie et de la métaphysique.

Dans l'Introduction (*Les vicissitudes de la psychologie*), l'auteur résume l'esprit de la psychologie dite expérimentale. Examinant rapidement quelques thèses de ceux qu'il tient pour les principaux représentants de la psychologie dite expérimentale (Taine, Ribot, Flournoy, Claparède, Piaget), il estime que celle-ci ne peut, en aucune manière, « constituer toute la science de l'âme » (p. 15). Car M. Werner professe que la psychologie doit chercher « à comprendre la nature de l'âme, dans toute la profondeur de son essence intime » (p. 13). Ainsi comprise, la psychologie à laquelle en appelle M. Werner (qui, en l'occurrence, se réclame volontiers de Lachelier, de Bergson et de James) est inséparable de la métaphysique. Non qu'il s'agisse, à vrai dire, de porter quelque « atteinte à la psychologie expérimentale »; le propos de l'auteur est seulement de « mettre en lumière, autant que possible, tout l'infini contenu dans l'âme » (p.17). Voilà qui ne réussira néanmoins que si l'âme est identifiée au « principe de la vie elle-même » (p. 14). Il en résulte que M. Werner tient la biologie pour une partie de la psychologie (et non, — comme le voulait Ribot, — la psychologie pour une partie de la biologie). Fidèle à l'esprit de cette philosophie aristotélicienne qu'il a jadis étudiée avec grand soin (*Aristote et l'idéalisme platonicien*, Paris, 1910), l'auteur n'hésite donc pas à faire de toute théorie générale de la vie un aspect particulier de la théorie de l'âme. La psychologie se trouve, de la sorte, subordonnée à la métaphysique. Seule, en effet, la méthaphysique « peut saisir l'esprit dans son activité créatrice et dans sa liberté » (p. 17).

Les conclusions du chapitre Ier (*L'âme et le corps dans la pensée philosophique*) renouvellent « la théorie de l'âme comme forme du corps », dans la perspective d'un aristotélisme auquel, s'il faut en croire M. Werner, les travaux de Binet et de Ruyer confèrent de solides et précieuses lettres de créance (pp. 30 à 33). C'est cette théorie de l'âme, que détaillent et articulent les chapitres suivants (*La vie; Le désir comme base de la nature humaine; La conscience; L'intelligence et la volonté*). La vie est fondamentalement intériorité, dans la mesure même où l'âme est forme organique, désir, tendance. Nutrition et sensation manifestent cette intériorité. A l'échelle humaine, le désir s'affranchit plus ou moins complètement des choses extérieures; ainsi se dégage la conscience de soi et s'épanouit, dans le rayonnement de l'intelligence, la liberté. La liberté, enfin, culmine dans l'amour.

Dans le chapitre VI (*Le sens du devenir*), M. Werner (retournant volontiers aux préoccupations qui furent les siennes dans *Le Problème du mal dans la pensée humaine*, Paris, 1944), après avoir subordonné la psychologie à la métaphysique, infléchit la métaphysique dans le sens de l'eschatologie. A des réminiscences bergsoniennes se joignent cette fois des souvenirs de Boehme et de Schelling. La création « semble avoir opéré une décomposition de l'essence divine » (p. 141). Au niveau du monde créé, le désir s'est séparé de l'intelligence et de l'amour (avec lesquels il s'alliait intimement, au sein de la nature divine). Mais M. Werner croit que le désir, dans le monde, tend obscurément à « rejoindre la lumière dont il a été séparé » (p. 143). La *vie*, l'*intelligence*, la *liberté*, l'*amour* (tels que l'auteur les a étudiés dans les chapitres précédents) sont, en fin de compte, assimilables aux grandes étapes d'un processus universel de rétablissement progressif de la totalité première (unité divine) dans le monde.

On voit que M. Werner ne craint pas de résorber, au terme de son enquête, l'histoire dans la théodicée. La plus haute destination de l'homme réside, en effet, dans « la réconciliation des éléments qui se sont trouvés séparés lors de la création du monde » (p. 158).

Le livre s'achève sur l'*Essai d'une nouvelle monadologie* (texte d'un article paru, en novembre 1959, dans la revue *Filosofia*). Cet *Essai* est comme le *demonstrandum* dont les six chapitres de *L'âme et la liberté* seraient alors, si l'on ose dire, les *demonstrata*.

Jean PAUMEN.

W. EHRLICH, *Grundlinien einer Naturphilosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1960, 112 Seiten.

Es ist ein Irrtum der Physik anzunehmen, daß die mathematische, „formale" Zeit die einzige Zeitform ist. „Aus der formalen Zeit ist weder das Leben noch die Geschichte begreiflich zu machen." Das Tier lebt in der dreidimensionalen „vitalen" Zeit (d. h. es lebt nicht von Moment zu Moment, sondern von Augenblick zu Augenblick, es kennt eine „traditio des Erinnerns" und eine Vorsorglichkeit für die Zukunft) und der Mensch in der historischen Zeit. Es ist ein weiterer Irrtum zu sagen, alles, was nicht energetischer Prozeß ist, ist Zutat des Bewußtseins („Erkenntnisphänomen"). Es ist aber durchaus möglich, daß es „Naturphänomene" unabhängig von unserem Bewußtsein gibt, d. h. „Gebilde, die nicht ganz auf sicheren Füßen stehen, ontologisch gesehen.". Die daher „phänomenaler sind als die unwegbringbare fundamentale Natur, deswegen aber noch lange nicht bloße Erschéinung" (S. 6).

Ehrlich ist der Auffassung, daß es „im Prinzip" möglich ist, „Gegebenheiten als solche, wie sie sich geben, intakt" zu erfassen, d. h. daß nicht alles, was wir erkennen, infolge der Transformation durch das Bewußtsein, „Erscheinung" ist (S. 9). Mit diesen drei Begriffen „der dreidimensionalen Zeitlichkeit", des Naturphänomens und der „reinen Erkenntnis" geht er an die Frage „nach dem Verhältnis von einer fundierenden Natur zu ihren phänomenalen Positionen" heran (S. 8).

Das erste Kapitel („Das Raumproblem") unterscheidet den Anschauungsraum von dem Gravitationsraum der Physik, der nicht

„Erscheinung“ und nicht ein „transzendentes Ding an sich“ ist (S. 17). Der Verfasser kritisiert den Vorrang des Raumes vor der Zeit in der modernen Naturwissenschaft (vgl. dagegen die Orphiker und Heraklit S. 37, 38). „Der Raum bedeutet die Gleichzeitigkeit. Ohne diese ist er ein völlig leerer Begriff“. (S. 23.) Er ist das „Riesenspannungsfeld“ der generellen Gravitation (S. 24) und *bewegt sich*, nicht sukzessiv, sondern „auf einmal“. Er legt sich aus, er ist „an sich“ ja nicht vorhanden. Er *wird* immerzu, aber „dies Werden ist kein zeitlich sukzessives“ (S. 26). Er ist die „Manifestation des Zeitstroms“, „die Koordinate der Zeitlichkeit“ (S. 29). „Der Weltenraum heute ist nicht absolut derselbe wie der Weltenraum gestern.“ (S. 29.) Es gibt also eine *Geschichte* des Raumes (S. 32). Die Physik nimmt den Raum fälschlicherweise als „Gegebenheit“ an (S. 29). Faszinierend sind die „Folgerungen“ aus der dargestellten Theorie (Korrespondenz der „Spannweite“ des Raumes und der verschiedenen Zeitphasen) (S. 33).

Für die Physik ist das „energetische Feld“ (nähere Charakterisierung, Kap. 2, II, S. 46 ff) die primäre und die „einzige reale Natur“ (S. 45). Ehrlich erhebt „mehrere Bedenken“ gegen die übliche Deutung der „primären Natur“ (S. 48 ff). Vor allem verkennt die Physik, daß die „Urrealität“ „nicht die einzige echt objektive Natur“ ist (S. 54).

Im 3. Kapitel entwickelt der Verfasser die „Körperformation“ (drei Stufen : Materie, bestimmte Stoffe, eigentliche Körper). „Die Körperwelt ist fundiert in den energetischen Prozessen, aber ist niemals aus ihr deduzierbar“ (S. 55), nicht aus ihnen erklärbar. Es treten neue Prinzipen der Bildung auf. Mit dem Körper entsteht ein „Novum“ (S. 59), eine nicht notwendige, sondern „zufällige“ Neubildung (vom Standpunkt der rein physikalischen Welt aus), die auch nicht als Produktion des Bewußtseins aufgefaßt werden kann.

Das 4. Kapitel stellt die Eigenschaften der „plastischen Natur“ (körperliche Natur, anorganische Körperwelt) im Unterschied zum energetischen Feld dar (Beispiel : Kristall). Der Kristall zeigt eine „Spontaneität“ der Bewegung, die es im energetischen Bereich nicht gibt (S. 69). Er hat „gewisse Möglichkeiten (einen „Spielraum“), sich so oder anders, wenn auch in seiner Art gesetzmäßig, auszulegen“ (S .72).

Auch die Leiblichkeit ist eine „besondere Region der Natur“ (S. 78), eine „tertiäre Natur“ (S. 86) (vgl. Kap. 5). Das entscheidende „Problema“ des Lebens ist die Todesgefahr. „Auf der Flucht vor dem Abgrund steigert es sich“ (S. 98). „Man begreift das Leben nicht ganz, insofern man es nur biologisch und insofern naturwissenschaftlich auslegt“ (S. 102). Die Lösung des genannten „Problema“ wäre die, daß die tertiäre Natur „dem Rang nach die erste“ wird. Ehrlich hält diese „zunächst unbegreifliche Umkehr“ „im Prinzip für möglich“ (S. 100).

Das Bewußtsein ist eine „absolut neue Sphäre“, „es liegt nicht in der Reihe kausaler oder biologischer Prozesse“ (S. 105).

„Der Gegenzug gegen die Todesgefahr wäre die Permanenz des lebendigen Daseins. Wir können sagen : der Versuch des Lebens, ‚sich zu verewigen‘“. Das Bewußtsein ist „der entscheidende Gegenzug“ (S. 109).

Wir sollten uns das Problema des „hochgefährdeten Lebens“ vor Augen halten : „der schaffende Geist ist der einzige mögliche Retter, da die geniale Natur durch ihn schafft“. „Es ist der Geist des Schaffens, der eventuell die Befreiung bringt.“ (S. 109.)

Ehrlich glaubt, daß es nicht um die Auseinandersetzung von Satan und Gott geht, sondern vielmehr um die zwischen der „dämonischen und der genialen Komponente des Lebens“ und daß es darauf ankommt, „welche von beiden die Vorherrschaft endgültig antreten werde“ (S. 111).

Es ist, im Rahmen dieser Besprechung, nicht möglich, die Kühnheit des Gedankens (vgl. „Folgerungen“ S. 33), die interessanten Exkursionen (Auseinandersetzung mit Kant S. 8 ff, die historisch-kritischen Reflexionen S. 37 ff, die kritische Betrachtung der üblichen „Deutung der Feldhaftigkeit“ S. 48, die glänzende Darstellung etwa der Eigenschaften der „plastischen Natur“ S. 60, der Leiblichkeit S. 82, der Geschlechtlichkeit S. 84) näher zu erörtern, ebensowenig wie die Auffassung des Verfassers von der „reinen Erkenntnis“, der „reinen Vermeinung“ (S. 9) oder seine Lebensmetaphysik auf ihre Tragfähigkeit hin zu untersuchen. Wie man auch immer über das eine oder andere denken möge — es ist ein Buch, das sich zu lesen lohnt, ein genuin philosophisches, das sich entschlossen physikalischer wie philosophischer Dogmatik entgegenstellt, naturwissenschaftliche Kenntnis mit philosophischer Denkleidenschaft verbindet und in sympathischer Weise Vermutungen und Hypothesen behutsam als solche kennzeichnet und selbst die tiefe Überzeugung des Verfassers von der Bewältigung des Lebensproblema in dem bescheidenen Ton des δοκεῖ μοι ausspricht.

Karlo Oedingen, Köln.

Eugène Dupréel, *La consistance et la probabilité constructive*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres, t. LV, fasc. 2), 1961, 40 pages, 25,5×16,5.

On sait que le thème de la *consistance* est un des thèmes fondamentaux de l'ample thématique dupréelienne. Thème incomparablement fécond, pleinement représentatif de toute la thématique dans laquelle il s'insère. En décidant alors de le privilégier dans l'économie de son plus récent propos, M. Dupréel n'a sans doute guère cherché qu'à unifier toujours davantage la thématique singulièrement complexe de l'*Esquisse d'une philosophie des valeurs* (1939).

Le donné (en tant que point de départ de toute enquête) se réduit à « la réciprocité des êtres dans leurs rencontres multiples et inopinées » (p. 9). Explorer les choses (*lato sensu*), c'est donc préciser le degré de la consistance (éminemment variable) qui ne laisse jamais de les constituer toutes, c'est ainsi s'aviser de la nature exacte des phénomènes de la *similitude* et des processus de l'*amalgamation*. Aussi bien la consistance de n'importe quel être s'identifie-t-elle à « *la capacité de conserver son identité à travers les vicissitudes qui résultent de ses rapports avec les autres êtres* » (p. 7). Si l'on veut, dès lors, progresser dans la connaissance des êtres (*êtres spatio-temporels, notions, valeurs*), il conviendra de les hiérarchiser en fonction de leur consistance propre. C'est au sommet de chaque hiérarchie, donc au niveau même des êtres pensants, des idées prestigieuses et des valeurs absolues, que la consistance se révèle la plus forte. Etant la plus forte, elle est aussi la plus menacée. Tout surcroît de *consistance* s'accompagne, en effet, de quelque surcroît de *précarité*.

Voilà pourquoi le thème de la *probabilité constructive* se trouve

intimement associé au thème de la consistance. Si le hasard tend constamment à entraver et à compromettre l'action consolidatrice de la probabilité constructive, il ne réussit cependant jamais à l'annihiler complètement. Les promotions d'ordre, si fugitives et si imparfaites soient-elles, consacrent, aux différents échelons des hiérarchies d'êtres, quelque résistance opiniâtre aux effets de la *différence* et de la destruction, quelque triomphe plus ou moins durable des manifestations de la similitude. Par suite, le rationalisme dont entend se réclamer M. Dupréel, dans les conclusions de son nouveau livre, nous maintient résolument dans un climat de confiance et de vigilante lucidité.

Jean Paumen.

OUVRAGES REÇUS

LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Textes choisis par L. Guillermit, Paris, Presses Universitaires de France, 1961 (*Les grands textes*), 11,5×17,5, 275 pages. 6 NF.

KIA-HWAY, Liou, *L'esprit synthétique de la Chine. Etude de la mentalité chinoise selon les textes des philosophes de l'Antiquité*. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 14×22,5, 244 pages. 15 NF.

LAMANNA, E. Paolo, *Storia della Filosofia. Il Pensiero antico*, Firenze, Felice Le Monnier, 1961, 15×22,5, 513 pages, 3.800 lires.

LAMANNA, E. Paolo, *Storia della Filosofia. Medioevo e Rinascimento*, Firenze, Felice Le Monnier, 1961, 15×22,5, 467 pages, 3.800 lires.

LOCKE, John, *Scritti editi e inediti sulla Tolleranza*. A cura di Carlo Augusto Viano, Torino, Taylor, 1961. (Documenti e Ricerche. Biblioteca di Cultura contemporanea), 16,5×24, 255 pages, 2.500 lires.

ROGGERONE, Giuseppe Agostino, *Le Idee di Gian Giacomo Rousseau*, Milano, Marzorati, 1961. Pubbl. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova. 15×21,5, 511 pages.

PUCELLE, Jean, *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. La Renaissance de l'Idéalisme en Angleterre au* XIX*e siècle*. I. *Métaphysique, Morale*, Louvain, Nauwelaerts; Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1961, 16,5×25, 327 pages, 250 FB.

AMBACHER, Michel, *Méthode de la Philosophie de la Nature*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961. (Bibliothèque de Philosophie des Sciences), 14×22, 233 pages. 10 NF.

BAHN, Archie J., *Types of Intuition*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1960. (University of New Mexico Publications in Social Sciences and Philosophy, nº 3), 15×22,5, 58 pages. 1,25 $.

CATURELLI, Alberto, *Tantalo, de lo negativo en el hombre*, Cordoba, Argentina, 1961, 15×22, 290 pages.

CHAMBERS, Frank P., *Perception, Understanding and Society*. A Philosophical Essay on the Arts and Sciences and on the Human Studies, London, Sidgwick and Jackson, 1961, 14×22, 300 pages. 25 sh.

Dupréel, Eugène, *La Consistance et la Probabilité constructive*, Bruxelles, Palais des Académies, 1961. (Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, Mémoires, 2e série, t. LV, fasc. 2), 16,5×25,5, 38 pages. 30 FB.

Garcia-Pelayo, Manuel, *El reino de Dios, arquetipo politico. Estudio sobre las formas politicas de la alta edad media.* Con siete grabados, Madrid, Revista de Occidente, 1961, 16,5×22,5, 228 pages. 90 pesetas.

Grenier, Jean, *Absolu et Choix*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961. « Initiation philosophique », 12×19, 119 pages. 4,50 NF.

Lessa, Gustavo, *Em Busca da Claridade* (Com una critica do Professor Anisio Teixeira ao capítulo sôbre pragmatismo), Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, S. A., 1960, 14×19, 296 pages.

Levert, Paule, *L'idée de commencement*, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1961. (Philosophie de l'Esprit), 12×18,5, 294 pages.

Christensen, Niels Egmont, *On the Nature of Meanings. A philosophical Analysis*, Copenhagen, Munksgaard, 1961, 15×23, 223 pages. 28 kr. D.

Hall, Everett W., *Our Knowledge of Fact and Value.* Introduction by E. M. Adams. Chapell Hill, The University of North Carolina Press, 1961, 14×22, xvii-220 pages. 5.00 $.

Pole, David, *Conditions of Rational Inquiry. A Study in the Philosophy of Value*, London, The Athlone Press, 1961, 14×22, ix-229 pages. 30 sh.

Hesse, Mary B., *Forces and Fields. The Concept of Action at a Distance in the history of physics*, London, Edinburgh, Paris, Melbourne, Johannesburg, Toronto and New York, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1961, 15,5×24, 318 pages. 35 sh.

Delphaut, Jean, *Pharmacologie et psychologie*, Paris, Libr. Armand Colin, 1961. (Coll. Armand Colin, n° 351. Section de Biologie), 11×16,5, 224 pages. 4,50 NF.

Edel, Abraham, *Science and the Structure of Ethics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961. (International Encyclopedia of Unified Science. Vol. I and II. Foundations of the Unity of Science, Vol. II, n° 3), 16,5×23,5, 100 pages.

Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, 1959. Universidad de la Republica, Facultad de Humanidades y Ciencias. Investigaciones y estudios, 16,5×24, 298 pages.

Shackle, G. L. S., *Decision, Order and Time in Human Affairs*, Cambridge, At the University Press, 1961, 14,5×22,5, xiv-302 pages. 35 sh.

La Responsabilité pénale. Travaux du Colloque de Philosophie pénale (12 au 21 janvier 1959) présentés par J. Léauté. Paris, Librairie Dalloz, 1961. (Annales de la Faculté de Droit et des Sciences politiques et économiques de Strasbourg. VIII. Travaux de l'Institut des Sciences criminelles et pénitentiaires). 16,5×25, 564 pages.

BARTH, Karl, *Dogmatique* III. *La doctrine de la création*, t. 2, Genève, Labor et Fides, 1961, 18×25, XI-359 pages.

SCHMIDT, Paul F., *Religious Knowledge*, Glencoe (U. S. A.), The Free Press, 1961, 16×24, 147 pages.

COHEN-SÉAT, Gilbert, *Problèmes du Cinéma et de l'information visuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). In-8° carré, 247 pages. 12 NF.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Musique et l'Ineffable*, Paris, Armand Colin, 1961, 14×19, 200 pages. 11 NF.

LAMOUCHE, André, *Esthétique. La Théorie harmonique*, Paris, Dunod, 1961, 16×25, 364 pages. 35 NF.

TOURNIER, Paul, *Les saisons de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1961. (Croire, Penser, Espérer), 11,5×18, 56 pages.

Bolivar, Bogota (Colombia), XIII, 55-58, 1960.

Darshana, Morabadab (India), I, 1, Jan. 1961; I, 2, Apr. 1961.

Educadores, San Isidro, Bs. As. (Argentina), IV, 31, 1961.

International Philosophical Quarterly, Fordham University, New York. Heverlée-Louvain (Belgium), I, 1, Febr. 1961.

Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho, Figueira da Foz (Portugal), 6, 1961.

Nordeste, Resistencia, Chaco (Argentina), 1, 1960.

Le Repubblica Universale, Apicella-Molfetta (Bari), XII, 1, fasc. 54, 1961.

Revista Argentina de Ciencia Politica, Buenos Aires, I, 1, 1960.

La Revue Libérale, Paris, 34, 1961; 35, 1961.

Revue de Synthèse, Paris, 19-20, 1960.

Symposium, Recife-Pernambuco (Brasil), II, 3.

Universidad, Publication de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe (Argentina), 46, 1960; 47, 1961.

REVUE DES REVUES

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, Assen (Nederland), 53e jaargang, aflev. 3, april 1961.

A. D. Fokker, *Ruimte.* — I. Gadourek, *Interne en externe relaties. Enkele kentheoretische problemen der sociologie.* — G. Nuchelmans, *Dispositionele verklaringen.* — H. J. Groenewold, *In welke zin verklaart de fysica?*

53e jaargang, aflev. 4, juni 1961.

P. A. Verburg, *Bacon als vernieuwer van de encyclopedische idee.* — R. Hooykaas, *De Raconiaanse traditie in de natuurwetenschap.* — L. Linsky, *Meaning and Use.* — R. F. Beerling, *Historische verklaring.*

Archiv für Philosophie, Stuttgart, 10/3, 4, 1961.

H. Lübbe, *Die politische Theorie der hegelschen Rechten.* — B. Juhos, *Die Methode der fiktiven Prädikate* (Schluss). — H. Schleichert, *Über « Erscheinungen ».* — O. Graefe, *Carnaps « Psychologie in physikalischer Sprache ».*

Archivio di Filosofia, Padova, 1961, n. 1 e 2.

Il Problema della Demitizzazione : E. Castelli, *La problématique de la démythisation.* — R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung.* — R. Bultmann, *Intorno al problema della demitizzazione.* — K. Kerenyi, *Theos e Mythos.* — J. Danielou, *La démythisation dans l'école d'Alexandrie.* — P. Ricœur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique.* — H. G. Gadamer, *Intendimento e rischio.* — H. W. Bartsch, *L'interpretazione esistenziale e l'importanza del suo ambito di applicazione all'intorno della teologia.* — H. Fahrenbach, *La comprensione di sè come principio ermeneutico dell' « interpretazione esistenziale ».* — W. Anz, *Il presupposto ermeneutico della demitizzazione.* — H. Lotz, *Mythos, Logos, Mysterion.* — L. Schuwer, *Intorno ai presupposti della demitizzazione : « Wie kommt der Gott in die Philosophie ».* — H. Bouillard, *La position d'une théologie réformée en face de l'interprétation existentiale.* — R. Marle, *Y a-t-il un problème catholique de la « démythisation »?* — F. Theunis, *Prolégomènes à la problématique de la démythisation.* — V. Fagone, *Storia e mistero.* — R. Lazzarini, *Situazione umana e pre-escatologia (a proposito di demi-*

tizzazione). — A. Caracciolo, *Demitizzazione e pensiero contemporaneo.* — H. Birault, *Démystification de la pensée et démythisation de la foi : la critique de la théologie chez Nietzsche.* — R. Panikkar, *La demitologizzazione nell'incontro tra Cristianesimo e Induismo.* — F. Bianoo, *La demitizzazione come tentativo di radicale storicizzazione della fede cristiana.* — Discussioni seguite alle conferenze di Kerenyi, Ricœur, Fahrenbach, Bouillard, Lotz, Caracciolo.

Bijdragen, Nijmegen, Brugge, deel 22, aflev. 1, 1961.

J. H. C. Creyghton, S.J., *De funktie der censuren in het Kerkelijk strafrecht.* — A. Poncelet, S.J., *God in het opus postumum van Immanuel Kant.* — M. Marlet, S.J., *Wijsbegeerte der Wetsidee en Thomistisch denken.* — W. Luypen, O.E.S.A., *Gewetensonderzoek van een kind van de twintigste eeuw.*

The British Journal for the Philosophy of Science, Edinburgh and London, Vol. XI, No. 44, February 1961.

A. Graham, G. W. Scott Blair, and R. F. J. Withers, *A Methodological Problem in Rheology.* — G. F. Dear, *Determinism in Classical Physics.* — I. J. Good, *A Causal Calculus* (I). — M. Maruyama, *Communicational Epistemology* (I). — G. Schlesinger, *A Second Note on the Principle of Minimum Assumption.* — R. O. Kapp, *Reply to Note by G. Schlesinger.* — K. J. Scott, *Methodological and Epistemological Individualism.*

Vol. XII, No. 45, May 1961.

I. C. Jarvie, *Nadel on the Aims and Methods of Social Anthropology.* — M. Crene, *Statistics and Selection.* — I. J. Good, *A Causal Calculus* (II). — M. Maruyama, *Communicational Epistemology* (II).

Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, 54e année, n° 3, juillet-septembre 1960.

Séance du 19 décembre 1959 : La volonté dans la philosophie de Malebranche. — Exposé : G. Dreyfus.

54e année, n° 4, octobre-décembre 1960.

Séance du 27 février 1960 : Forme, information, potentiels. — Exposé : G. Simondon.

Cercetari filozofice, Bucuresti, anul VII, n° 6, 1960.

Le socialisme — facteur décisif du progrès de la société contemporaine. — Al. Tănase, *Le rôle des conseils populaires dans le développement du démocratisme socialiste.* — E. Gulian, *Considérations théoriques sur le problème de l'adaptation des organismes au milieu.* — I. Peatnitchi, *La théorie de la vitalité et la dialectique objective des relations organisme-milieu.* — N. Bellu, *L'étude du processus de développement de la morale socialiste dans la République Populaire Roumaine et quelques problèmes concernant la méthode de travail.* — I. Banu, *Démocrite et l'histoire de certaines catégories du matérialisme et de la dialectique. Contre certaines dénaturations.*

(En roumain. Sommaire publié en français.)

Anul VIII, n° 1, 1961.

G. Berescu et I. Drăgan, *Le rôle dirigeant du parti dans le processus de développement de la conscience socialiste.* — G. Smeu, *Certains problèmes relatifs à l'objet de l'art réaliste-socialiste et leur importance pour la création artistique actuelle.* — C. I. Gulian, *Du sens et des lois de l'histoire chez Hegel.* — R. Portocală, I. Mărculescu et I. Samuel, *Au sujet de l'interprétation matérialiste-dialectique du problème de la biosynthèse des virus.* — A. Okoulov, *La philosophie et les problèmes de notre temps.* — M. Lupan, *Certains aspects des modifications survenues dans la structure sociale-économique de la population de la R. P. R., à la lumière des données statistiques.* — E. Repciuc, *Les formes de mouvement de la matière et leur interdépendance.* — I. Foni, M. Flonta et C. Ionescu, *Nécessité et hasard en Pathologie.*

(En roumain. Sommaire publié en français.)

Ciencia y Fe, San Miguel (Rep. Argentina), año XVI, n° 4, octubre-diciembre 1960.

H. Salvo, *La Moralidad del uso terapeutico de la progesterona.* — I. Quiles, *Para una comprensión de los modos de pensar orientales.* — F. Perez Ruiz, *Hacia una superación de la filosofia cientifica.*

Ethics, Chicago, Vol. 71, no. 3, April 1961.

H. Prosch, *The Problem of Ultimate Justification.* — A. Moore, *Emotivism and Intentionality.* — M. Bronfenbrenner, *« Capitalism » East and West : Horatio Alger and Simon Legree.* — R. Demos, *A note on Akrasia.* — S. C. Sufrin, *Some Reflections on Hayek's « The Constitution of Liberty ».* — M. Mothersill, *Professor Wick on Duties to Oneself.* — F. H. Knight, *I, Me, My Self, and my Duties.* — W. Wick, *Still more about Duties to Oneself.*

Les Etudes philosophiques, Paris, 16ᵉ année, n° 1, janvier-mars 1961.

J. Ullmo, *Les sciences de la nature aujourd'hui : méthode et objet.* — A. Sauvy, *Quelques idées sur la nature sociale.* — G. Deleuze, *Lucrèce et le naturalisme.* — M.-M. Davy, *Notion de l'homme et de l'univers au* XIIᵉ *siècle.* — A. Pons, *Nature et histoire chez Vico.* — R. P. Przywara, *Husserl et Heidegger.*

Filosofia, Torino, anno XII, fasc. II, aprile 1961.

A. Guzzo, *Rappresentatività e non-rappresentatività dell'arte.* — V. Frosini, *Introduzione alla filosofia di Capograssi* (nel quinto anniversario della morte). — E. De Mas, *La teologia di Francesco Bacone.* — G. Tonelli, *Poetica delle Alpi in Albrecht von Haller.* — B. De Giovanni, *L'oggettività nelle scienze e nella filosofia.* — G. Cives, *La pedagogia di Francesco Lombardi.*

Filosoficky Casopis, Praha, 1961, n° 2.

A. Kolman, *Les nouvelles ruses du révisionisme.* — V. Grulich, *La pratique révolutionnaire — la base gnoséologique de l'éducation communiste.* — J. Janoušek et I. Tretera, *Aux principes du travail dans*

la théorie de la connaissance. — H. K. Wells, *La psycho-analyse de Freud et le matérialisme dialectique.* — J. Houška, *A la théorie de la révolution sociale.* — J. P. Terleckij, *Le principe de la causalité et la deuxième loi de la thermodynamique.* — J. Beránek, *Contre la conception mécaniste de la pensée.*

(En tchèque. Sommaire publié en français.)

1961, n° 3.

F. Velek et P. Machonin, *Le Parti Communiste et l'évolution précédente de la société socialiste.* — M. Huláková, *Quelques problèmes théoriques du mouvement des « brigades du travail socialiste ».* — J. Filipec, *L'humanisme de l'époque moderne.* — J. Branžovský, *Les problèmes de la vérité dans l'œuvre de Karel Čapek.* — J. Zeman, *Les problèmes philosophiques de la cybernétique.* — D. Prokop, *Quelques remarques concernant les catégories de l'existence et de la conscience sociales.* — V. Novák, *Au sujet du problème de la causalité considérée du point de vue du matérialisme dialectique.* — I. S. Duží, *La cause et l'effet sont-ils simultanés ?*

(En tchèque. Sommaire publié en français.)

Giornale critico della Filosofia italiana, Firenze, aprile-giugno 1961, fasc. II.

G. Chiavacci, *L'oggetto nella terminologia di P. Carabellese.* — E. Paci, *Fenomenologia e obiettivazione.* — A. Vasa, *Verità e libertà.* — T. Gregory, *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale.* — A. Corsano, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento. VI. La « Dialectica » di G. Cardano.* — A. Jacobelli Isoldi, *Filosofia generale e filosofie specifiche.* — G. Morra, *Assoluto e relazione.* — A. Caracciolo, *Evento e linguaggio in un recente scritto di Martin Heidegger.*

Giornale di Metafisica, Genova, Torino, anno XVI, n. 1, 15 gennaio-febbraio 1961.

M. Nedoncelle, *Les équivoques de la réflexion philosophique.* — E. Riverso, *La filosofia delle forme simboliche di Ernesto Cassirer.* — V. Stella, *L'interpretazione dell'attualismo e la discussione nel « Giornale critico » tra Gentile e Carlini.* — D. Stolte, *« Sinn und Sein » ein Internationales Philosophisches Symposion.* — E. Verondini, *L' « esperienza » morale in Thomas Merton, S. Weil e M. F. Sciacca.* — P. Jobit, *Autour de trois maîtres de la spiritualité dans l'Espagne du siècle d'or : Saint Thomas de Villeneuve, Saint Ignace de Loyola, le Bienheureux Jean d'Avila.* — J. Ecole, *La « Philosophia prima sive Ontologia » de Christian Wolff : histoire, doctrine et méthode.*

Anno XVI, n. 2, 15 marzo-aprile 1961.

F. Will, *Selfhood and the Emergence of the Ethical.* — F. I. Alcorta, *Espíritu y ser. Inquietud humana.* — G. M. Pozzo, *Il concetto dell'umanesimo del lavoro.* — G. Sales, *L'istanza del concreto nel pensiero di Franco Lombardi.* — U. Redanò, *Un'indagine sulla natura della visione e la produzione delle immagini.* — E. Pignoloni, *Rosminianesimo e filosofia cristiana.*

The Hibbert Journal, London, Boston, Vol. LIX, No. 3, April 1961 (234).

K. Barth, *Liberal Theology : Some Alternatives.* — H. P. Rickman, *The Death of God.* — E. L. Allen, *The Immortality of the Soul.* — J. Cohen, *Cyclopean Psychology.* — C. J. Wright, *Roman Catholic Principles and the Future.* — F. H. Heinemann, *The Principle of Alternatives.*

The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Baltimore (Md.), Vol. XIX, No. 4, Summer 1961.

R. Arnheim, *Perceptual Analysis of a Cosmological Symbol.* — J. R. Johnson, *Art History and the Immediate Visual Experience.* — T. Munro, *Do the Arts Evolve? Some Recent Conflicting Answers.* — J. C. Sloane, *On the Resources of Non-Ojective Art.* — E. Vivas, *Animadversions on Imitation and Expression.* — M. Fisher, *Functional Adaptation or Aesthetics Devaluation : Two European Views of Early American Industrial Design.* — M. Naumburg, *Expanding Non-Verbal Aspects of Art Education on the University Level.* — M. Dessoir, *Art History and Systematic Theories of Art.*

Journal of the History of Ideas, Lancaster, Pa., and New York, Vol. XXII, No. 2, April-June 1961.

M. Loehr, *The Question of Individualism in Chinese Art.* — J. R. Hightower, *Individualism in Chinese Literature.* — J. Stolnitz, *« Beauty » : Some Stages in the History of an Idea.* — G. P. Conroy, *George Berkeley on Moral Demonstration.* — W. F. Cannon, *John Herschel and the Idea of Science.* — M. Curti, *Jane Addams on Human Nature.*

Vol. XXII, No. 3, July-September 1961.

R. Wittkower, *Individualism in Art and Artists : A Renaissance Problem.* — A. J. Kuhn, *Glory or Gravity : Hutchinson vs. Newton.* — L. E. Loemker, *Leibniz and the Herborn Encyclopedists.* — R. J. Blackwell, *Christian Wolff's Doctrine of the Soul.* — A. L. Ringer, *J.-J. Barthélemy and Musical Utopia in Revolutionary France.* — C. Breslin, *Philosophy or Philology : Auerbach and Aesthetic Historicism.*

The Journal of Philosophy, New York, Vol. LVIII, No. 2, January 19, 1961.

R. H. Weingartner, *The Quarrel about Historical Explanation.* — R. E. Gahringer, *A Note on Approving.* — A. Flew, *Did Hume Ever Read Berkeley?*

Vol. LVIII, No. 3, February 2, 1961.

K. H. Potter, *An Ontology of Concrete Connectors.* — J. Jarvis, *Ethics and « Ethics and the Moral Life ».*

Vol. LVIII, No. 4, February 16, 1961.

P. O. Kristeller, *Some Problems of Historical Knowledge.*

Vol. LVIII, No. 5, March 2, 1961.

H. L. Parsons, *Dewey's Religious Thought : The Challenge of Evolution.* — C. B. Downes, *Some Problems Concerning Dewey's View of Reason.*

Vol. LVIII, No. 6, March 16, 1961.

O. K. Bouwsma, *The Blue Book.* — A. J. Reck, *Comments on Dewey, Randall, and Parker concerning Experience and Substance.*

Vol. LVIII, No. 7, March 30, 1961.

B. Suits, *Naturalism : Half-Hearted or Broken-Backed?* — S. M. Eames, *The Cognitive and the Non-Cognitive in Dewey's Theory of Valuation.*

Vol. LVIII, No. 8, April 13, 1961.

A. F. Holmes, *Moore's Appeal to Common Sense.* — P. P. Wiener, *Did Hume Ever Read Berkeley?*

Vol. LVIII, No. 9, April 27, 1961.

H. S. Broudy, *Kierkegaard on Indirect Communication.*

Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, 58e année, nº 1, janvier-mars 1961.

I. Meyerson, *Remarques sur l'objet.* — M. Guillot, *Sur certaines possibilités psycho-physiologiques et physiques d'une technique nouvelle de division des couleurs en peinture.* — J. S. Bruner, *Affrontement et défense.* — J. Dubois et L. Guilbert, *La notion de degré dans le système morphologique du français moderne.*

Laval Théologique et Philosophique, Québec, Canada, vol. XVII, nº 1, 1961.

S. Cantin, *La perception des sensibles communs au moyen du mouvement d'après Aristote.* — C. De Konink, *Metaphysics and the Interpretation of Words.* — G. Godin, *La notion d'admiration.* — F. A. Cunningham, *Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas.* — E. Trepanier, *Philosophes et grammairiens sur la définition du verbe.* — Mother Marie de Jésus, *Adam Smith's Theory of Moral Sentiments.* — L. Roy, *La fermeté et la rectitude à propos de la vie chrétienne.*

Mind, Edinburgh, New York, Vol. LXX, No. 278, April, 1961.

D. F. Pears, *Professor Norman Malcolm : Dreaming.* — C. N. Whiteley, *Behaviourism.* — K. Nielsen, *Some Remarks on the Independence of Morality from Religion.* — P. Long, *Possibility and Actuality.* — A. W. Levi, *The Trouble with Ethics : Values, Method, and the Search for Moral Norms.* — R. N. McLaughlin, *The Natural Conditional.* — R. C. Perry, *Professor Ayer's « Freedom and Necessity ».* — E. J. Lemmon, *Quantifier Rules and Natural Deduction.* — M. Bunge, *Analyticity Redefined.* — J. E. Llewelyn, *Doubts about Mr. Pap's Indubitable Existential Statements.* — B. Mayo, *Mr. Keene on Omnipotence.* — G. B. Keene, *Capacity-Limiting Statements.* — M. Zimmerman, *A Note on the Problem of Evil.*

New York, Vol. LXX, No. 279, July, 1961.

J. J. C. Smart, *Free-will, Praise and Blame.* — D. S. Shwayder, *The Varieties and the Objects of Visual Phenomena.* — C. Shute, *The Dilemma of Determinism after Seventy-five Years.* — J. Wheatley, *Some Notes on John Wisdom's Position.* — J. W. Smith, *Impossibility*

and Morals. — N. LAWRENCE. *Ethics as Mandate.* — H. N. CASTANEDA, *On Mathematical Proofs and Meaning.* — N. PIKE, *Rules of Inference in Moral Reasoning.* — M. C. McGUIRE, *Can I do what I think I ought not? Where has Hare gone wrong?* — D. C. LONG, *Second Thoughts : A Reply to Mr. Ginnane.* — J. CANFIELD, *Determinism, Free Will and the Ace Predictor.* — V. C. CHAPPEL, *Malcolm on Moore.* — R. ROBINSON, *Argument and Moral Argument.*

The Modern Schoolman, Saint Louis (U. S. A.), Vol. XXXVIII, No. 4, May 1961.

T. J. CRONIN, S.J., *Eternal Truths in the Thought of Suarez and Descartes.* — L. SWEENEY, S.J., *Another Interpretation of « Enneads », VI, 7, 32.* — W. L. YSAAC, S.J., *The Certitude of Providence in St. Thomas.*

Nouvelle Revue théologique, Louvain, Tournai, 93e année, n° 4, avril 1961.

E. BONE, S.J., *Les nouveaux « hommes » fossiles du Tanganyika.*

93e année, n° 5, mai 1961.
93e année, n° 6, juin 1961.

Pensamiento, Madrid, vol. 17, num. 66, abril-junio 1961.

J. HELLÍN, S. J., *Obtención del concepto del ente objeto de la metafísica.* — J. M.ª ARAGÓ MITJANS, S.J., *Puntualizaciones en torno al realismo emocional de Nikolai Hartmann.* — F. PÉREZ RUIZ, S.I., *Dos voces japonesas en el diálogo Oriente-Occidente.*

The Personalist, Los Angeles (Calif.), Vol. XLII, No. 3, July, 1961.

J. LIND PORTER, *Yours Faithfully, Ralph Tyler Flewelling.* — L. COHEN ROSENFIELD, *Mysticism and Rationalism in Morris Raphael Cohen.* — S. P. SCHILLING, *Individuality.* — P. L. BROWN, *Is God a Person or Personal Being?* — P. J. W. MILLER, *The Ontological Argument for God.* — C. N. STAVROU, *Hawthorne's Quarrel With Man.* — B. KNIEGER, *The Moral Essays of Dr. Samuel Johnson.* — V. F. BLEHL, S.J., *Freedom and Commitment in James's « Portrait of a Lady ».* — J. NOXON, *The Eichmann Memoir.*

The Philosophical Review, Ithaca (N. Y.), Vol. LXX, No. 3, July 1961 (395).

G. H. SABINE, *The Ethics of Bolshevism.* — B. AUNE, *The Problem of Other Minds.* — B. MAYO, *Objects, Events, and Complementarity.* — J. L. COWAN, *Wittgenstein's Philosophy of Logic.*

Philosophy, London, Vol. XXXVI, No. 137, April and July 1961.

C. HARTSHORNE, *The Social Structure of Experience.* — J. R. LUCAS, *Minds, Machines and Gödel.* — J. J. C. SMART, *Colours.* — J. PASSMORE, *Hägerström's Philosophy of Law.* — D. H. MONRO, *Impartiality and Consistency.* — A. R. MANSER, *Sartre and « Le Néant ».* — N. SMART, *Omnipotence, Evil and Supermen.* — G. WEILER, *Beliefs and Attributes.*

Répertoire bibliographique de la Philosophie, Louvain, t. XIII, n° 1, février 1961.

The Review of Metaphysics, New Haven, Conn., U. S. A., Vol. XIV, No. 3, Issue 55, March 1961.

P. A. Bertocci, *The Moral Structure of the Person.* — R. S. Hartman, *The Logic of Value.* — A. R. Lacey, *Is Life a Dream?* — C. I. Pearson, *Ideas and Images.* — Tsu-Lin Mei, *Chinese Grammar and the Linguistic Movement in Philosophy.* — A. Plantinga, *Things and Persons.* — J. B. Schneewind, *Knowledge and Choice.* — F. H. Parker, *Classical Realism and the Integration of Knowledge.*

Vol. XIV, No. 4, Issue 56, June 1961.

H. Veatch, *Matrix, Matter, and Method in Metaphysics.* — A.-H. Chroust, *The Origin of « Metaphysics ».* — C. Landesman, *Does Language Embody a Philosophical Point of View?* — R. S. Hartman, *Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic.* — J. Robinson, *The Framework of Greek Cosmology.* — I. Jenkins, *The Being and the Meaning of Art.* — R. Wells, *Word and Object.* — W. L. Reese, *Peirce on Abstraction.*

Revista de Estudios Politicos, Madrid, año 1960, n° 112, julio-agosto.

R. Fernández Cuesta, *Marxismo y Derecho.* — J. J. Chevallier, *Burke (1729-1797) o el desquite de la Historia.* — S. Alvarez Turienzo, O.S.A., *Hacia la determinación de la idea agustiniana de paz.* — R. P. Cuzzort, H. Baumgartel y S. del Campo, *La movilidad social inducida.*

Año 1960, n° 113-114, septiembre-diciembre.

H. Freyer, *Vida de segunda mano.* — P. Mesnard, *Jean Bodin, teórico de la República.*

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Strasbourg, Paris, 41e année, n° 1, 1961.

A. Mandouze, *L'Eglise devant l'effondrement de la civilisation romaine.*

Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications, Paris, t. XIII, n° 4, octobre-décembre 1960.

A. Robinet, *Le groupe malebranchiste introducteur du Calcul infinitésimal en France.*

Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, octobre-décembre 1960.

S. Petrement, *La Notion de gnosticisme.* — N. Boussoulas, *Etude sur l'Esthétique de la composition platonicienne des mixtes.* — Ch Brunet, *L'ontologie dans l'Encyclopédie de Hegel.* — F. d'Hautefeuille, *Bergson et Spinoza.* — M. Barthelemy-Madaule, *Autour du « Bergson » de M. V. Jankélévitch.*

Revue philosophique de la France et de l'étranger, Paris, n° 1, janvier-mars 1961.

De Sumer à nos jours : R.-R. Jestin, *La personnalité et l'au-delà chez les Sumériens.* — I. Dambska, *Le problème des songes dans la philosophie des anciens Grecs.* — V. de Magalhaes-Vilhena, *Bacon et l'Antiquité,* II. — M. David, *Leibniz et le « Tableau de Cébès », ou le problème du langage par images.*

Revue philosophique de Louvain, Louvain, t. 59, n° 61, février 1961.

U. Dhondt, *Science suprême et ontologie chez Aristote.* — E. Denissof, *L'énigme de la science cartésienne : la physique de Descartes est-elle positive ou déductive? Essai d'interprétation de deux extraits du « Discours de la méthode ».* — L. De Raeymaeker, *Le sens et le fondement de l'obligation morale.* — G. Thines, *Horizons et impasses de la psychologie actuelle. Réflexions sur quelques ouvrages récents.*

Revue des Sciences humaines, Lille, Paris, fasc. 100, octobre-décembre 1960.

Hassan el Nouty, *Le panthéisme dans les lettres françaises au dix-huitième siècle : Aperçus sur la fortume du mot et de la notion.* — R. Mauzi, *Les maladies de l'âme au dix-huitième siècle.* — H. Tuzet, *Deux types de cosmogonies vitalistes : 1. Restif de la Bretonne ou le cœur humain dévoilé.*

Fasc. 101, janvier-mars 1961.

P. Mesnard, *Un animateur de la renaissance anglaise : le cardinal Wolsey.* — R. Lefevre, *Le procès Biran-Descartes.* — H. Tuzet, *Deux types de cosmogonies vitalistes : 2. Charles Fourier, Victor Hennequin.*

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris, t. XLV, n° 2, avril 1961.

P.-M. Gils, *Textes inédits de S. Thomas : Les premières rédactions du « Scriptum super Tertio Sententiarum ».*

Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1961, I.

M. R., *La maladie et la guérison.* — A. J. Festugiere, *Aspects de la religion populaire grecque.* — J. de Senarclens, *La recherche dogmatique aujourd'hui.* — J.-C. Piguet, *La pensée de Wilhelm Kamlah.* — P. Javet, *De « L'Etre et le Néant » à la « Critique de la raison dialectique ».*

Rivista critica di Storia della Filosofia, Firenze, anno XV, fasc. IV, ottobre-dicembre 1960.

M. Buccellato, *Linguaggio e società alle origini del pensiero filosofico greco* (I). — A. Pacchi, *Note sul commento al « De Anima » di Giovanni di Jandun :* IV, *La questione della « doppia verità ».* — P. Di Vona, *Il concetto di filosofia nel « Tractatus de intellectus emendatione » di Spinoza.* — M. Rossi, *Sulla dialettica hegeliana.* — G. F. Vescovini, *Su alcuni manoscritti di Buridano.* — A. Grilli, *Note critiche a Cratete cinico.*

Anno XVI, fasc. I, gennaio-marzo 1961.

M. Buccellato, *Linguaggio e società alle origini del pensiero filosofico greco* (II). — M. Isnardi, *Un discorso consolatorio del corpus platonicum.* — P. Di Vona, *L'analogia del concetto di « res » in Spinoza.* — F. Alessio (a cura di), *Questioni inedite di ottica di Biagio Pelacani da Parma.*

Rivista di Filosofia, Torino, vol. LII, n. 1, gennaio 1961.

W. Tatarkiewicz, *Due concetti di forma e due concetti di contenuto.* — N. Bobbio, *Sul positivismo giuridico.* — N. Abbagnano, *Le due vie dell'educazione.* — G. F. Vescovini, *La fortuna di John Dewey in Italia.* — R. Treves, *La rinascita del diritto naturale e l'insegnamento di Alessandro Levi.* — U. Campagnolo, *Politicia e filosofia. Replica a Norberto Bobbio.*

Vol. LII, n° 2, aprile 1961.

J. E. Smith, *La libertà umana ed alcune concezioni scientifiche.* — L. Vivante, *Difficoltà del concetto dell'inderivato attivo.* — G. Semerari, *Esistenzialismo e Marxismo nella fenomenologia della percezione* (I parte). — P. Chiodi, *Husserl e Heidegger.* — E. Filippini, *Nota su Husserl e Heidegger.* — V. Frosini, *Le due nature della politica.*

Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Milano, anno LIII, fasc. I, gennaio-febbraio 1961.

T. Miyakawa, *La nozione di sostanza prima secondo san Tommaso.* — R. Orfei, *Il problema della realtà in Antonio Gramsci.* — A. Marchesi, *Un assalto alla teoresi attraverso la storia della filosofia.* — G. Penati, *Metodo storicistico e ricostruzione metafisica ovvero l'evoluzione filosofica di E. Cione.*

Anno LIII, fasc. II, marzo-aprile 1961.

F. Rivetti Barbò, *La frase indecidibile di Gödel.* — R. Orfei, *Gramsci tra Lenin e Croce e una mancata soluzione del problema dell'uomo.* — G. Cannizzo, *La dottrina del « verbum mentis » in Pietro d'Auvergne. Contributo alla storia del concetto di intenzionalità.* — L. Verga, *Studi pascaliani.*

Salesianum, Torino, anno XXIII, n. 1, januarius-martius 1961.

Sapienza, Roma, anno 14, n. 1, gennaio-febbraio 1961.

N. Petruzzelis, *Le scienze dello spirito e la filosofia come scienza rigorosa.* — I. Narciso, O.P., *Il neotomismo.* — E. Riverso, *Problematica del protestantesimo attuale : la Bibbia.* — A. Perotto, O.P., *Illuminismo e Cristianesimo.*

Anno 14, num. 2, marzo-aprile 1961.

B. d'Amore, O.P., *Attività intellettiva e intuizione nell'esperienza religiosa.* — P. Verde, O.P., *La natura del male secondo S. Tommaso d'Aquino.* — V. Passeri Pignoni, *Educazione ed educazione tecnica.* — G. Palomba, *Due sillogismi che sconvertirono il mondo.* — R. Vela, O.P., *La funzione purificatrice dell'arte secondo Plotino.* — A. Lucano, *Arte e morale.*

Theoria, Lund, Copenhagen, vol. XXVIII, part 1, 1961

N. Rescher, *The Concept of Randomness.* — F. Zabeeh, *Hume on Metaphysics and the Limits of Human Knowledge.* — O. Zich, *Über den Jevonsschen Begriff des logischen Sinnes und verwandte Begriffe.*

Vol. XXVII, part 2, 1961.

E. E. Dawson, *Sense Experience and Physical Objects.* — E. Götlind, *Two Views about the Function of Models in Empirical Theories.* — A. R. Louch, « *The Use* » *of Moral Language.* — L. F. Bitzer, *A note on Berkeley's principle.*

Tijdschrift voor Philosophie, Leuven, Utrecht, 23e jaargang, nr. 1, maart 1961.

G. A. de Brie, *Situationele momenten in een normenethiek.* — J. Plat, *Het wezen van het sociale.* — C. Fabro, *Per la determinazione dell'essere.*

Voprossi Filosofi, Moscou, n° 3, 1961.

M. B. Mitine, *V. I. Lénine et la lutte contre le positivisme contemporain.* — K. P. Pavlov, *La division du travail entre les pays du socialisme — facteur important de l'affermissement de leur puissance.* — Z. Patek, *Les traits généraux et spécifiques dans la réorganisation socialiste du village.* — D. F. Ostrianine, *L'héritage idéologique de T. G. Chevtchenco et l'époque contemporaine.* — I. F. Askinadzé, *Sur la question de l'essence du temps.* — E. F. Mouraviev, I. V. Dmitriev, *Sur le concret dans l'étude et dans les moyens de surmonter les survivances religieuses.* — V. S. Chvyrev, *La critique de la conception néopositiviste de la logique inductive.* — I. M. Popova, *Sur la question de la base sociale du psychologisme dans la sociologie bourgeoise.* — A. M. Deborine, *Gottfried Wilhelm Leibniz comme penseur social.*

(En russe. Sommaire publié en français.)

N° 4, 1961.

A. P. Boutenko, *La transformation du système mondial du socialisme est un facteur décisif de l'évolution de l'humanité.* — L. M. Bekker et B. F. Lomov, *Sur l'image sensuelle comme représentation.* — L. B. Itelsone, *La techique contemporaine et les possibilités psychologiques de l'homme.* — V. V. Sokolov, *Francis Bacon, philosophe-novateur de son époque.* — D. M. Ougrinovitch, *L'éducation athéistique et les moyens de surmonter les survivances religieuses.* — C. F. Asmous, *Certaines questions de la dialectique du processus historique-philosophique et de sa connaissance.* — A. A. Broudnyi, *Le signe et le signal.* — A. F. Chichkine, *La science et la morale.* — A. L. Soubbotine, *Ce qui nous donne la connaissance de la logique formelle.*

(En russe. Sommaire publié en français.)

N° 5, 1961.

A. V. Toptchiev, *Le désarmement, problème principal de l'époque contemporaine.* — I. P. Frantsev, *Le collectivisme socialiste et la formation de l'individu.* — D. A. Ochanine et D. I. Panov, *L'homme dans les systèmes automatiques de la régulation.* — I. A. Ourmantsev et

I. P. Troussov, *Sur les natures du temps.* — V. V. Brodov, *Rabindranath Tagore.* — D. M. Gvichiani, *« Managerisme », sociologie américaine du business.* — S. M. Permiakov, *Sur les tendances subjectives dans l'esthétique.* — I. F. Boukhalov, *Sur le rapport des éléments subjectifs et objectifs dans l'image de cognition.* — M. F. Chirokov, *Sur la compréhension correcte de la théorie de la relativité.*

(En russe. Sommaire publié en français.)

N° 6, 1961.

T. G. Kourakov, *Le rôle de la science dans la création de la base matérielle technique du communisme.* — M. T. Iovtchouk et V. I. Stepanov, *La conception de V. G. Biélinski et ses falsificateurs modernes.* — S. A. Ianovskaïa, *Les problèmes de l'analyse des notions de la science et le néopositivisme ultra-moderne.* — I. S. Narski, *A propos des traditions dans l'histoire de la philosophie.* — I. T. Fedorenko, *Les idées de la philosophie de la nature dans la littérature chinoise.* — G. I. Naan, *A propos de l'infinité de l'univers.* — V. S. Kornienko, *Sur la question de la nature de l'esthétique.* — A. G. Spirkine, *Sur la nature de la conscience.* — A. P. Belik, *Pourquoi peut-on discuter des goûts?*

(En russe. Sommaire publié en français.)